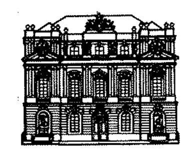
JAHRBUCH
DER ÖSTERREICHISCHEN
BYZANTINISTIK

Herausgegeben

von

HERBERT HUNGER

34. BAND



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1984

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben von der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien unter der Leitung von Prof. Dr. H. Hunger

---

Redaktion: Doz. Dr. Wolfram Hörandner
Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien,
A-1010 Wien, Postgasse 7

Fortsetzung des Jahrbuches der
Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft

Gedruckt mit Unterstützung durch das Bundesministerium
für Wissenschaft und Forschung

AU ISSN 0378-8660

In der Garmond Modern Extended gedruckt bei E. Becvar, A-1150 Wien

INHALTSVERZEICHNIS

SIGLENVERZEICHNIS

Sigle	Titel
AASS	Acta Sanctorum
ABME	Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος
ABSA	Annual of the British School at Athens
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum
AnBoll	Analecta Bollandiana
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHL	Bibliotheca Hagiographica Latina
BNJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BollGrott	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BSl	Byzantinoslavica
BV	Byzantina Vindobonensia
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIC	Corpus Iuris Civilis
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CPG	Clavis Patrum Graecorum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DChAE	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques
DIEE	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOT	Dumbarton Oaks Texts
EEBS	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EkklAl	Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια
EO	Échos d'Orient
ΕΦΣ	Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος
FHG	Fragmenta Historicorum Graecorum (Müller)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
Hell	Ἑλληνικά
IRAIK	Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum

Sigle	Titel
JHSt	Journal of Hellenic Studies
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (1969ff.)
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft (1951–1968)
JRSt	Journal of Roman Studies
LSJ	Liddell–Scott–Jones
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
MM	Miklosich-Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
NE	Νέος Ἑλληνομνήμων
OC	Orientalia Christiana
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OrChrist	Oriens Christianus
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit
PO	Patrologia Orientalis
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RbK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REArm	Revue des Études Arméniennes
REB	Revue des Études Byzantines
REG	Revue des Études Grecques
RESEE	Revue des Études Sud-Est Européennes
RhM	Rheinisches Museum
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes
Script	Scriptorium
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica
SK	Seminarium Kondakovianum
SPP	Studien zur Palaeographie und Papyruskunde
StT	Studi e Testi
TAPA	Transactions of the American Philological Association
ΘHE	Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία
TIB	Tabula Imperii Byzantini
TM	Travaux et Mémoires
TU	Texte und Untersuchungen
VTIB	Veröffentlichungen d. Komm. f. d. TIB
VV	Vizantijskij Vremennik
WBS	Wiener Byzantinistische Studien
WSt	Wiener Studien
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI	Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

KURT SMOLAK / WIEN

BEITRÄGE ZUR ERKLÄRUNG DER METABOLE DES NONNOS

In vorliegender Untersuchung sollen, wie vom Verfasser im Zusammenhang mit einer Studie über die frühbyzantinischen Homerzentonen angekündigt[1], Notizen zur Paraphrase des Johannesevangeliums durch Nonnos von Panopolis ausgeführt werden. Nach wie vor ist das wissenschaftliche Interesse an diesem Werk sehr gering, so daß die im genannten Aufsatz, Anm. 1–7 angegebene Sekundärliteratur nicht wesentlich angewachsen ist[2]. Andererseits erlauben die in umfangreichen Arbeiten zur lateinischen und nationalsprachigen Bibeldichtung der Spätantike und des Mittelalters erstellten neuen Interpretationskategorien[3] eine Beurteilung der nonnianischen Metabole, die über die in erster Linie theologisch-biographische Betrachtungsweise von Kujper[4] bzw. die wichtige quellenkritische Monographie von Golega[5] hinausgeht. Eine großangelegte literarhistorische Untersuchung dieses Bibelepos hätte vor allem die Anwendbarkeit jener Interpretationsprinzipien auf Nonnos zu überprüfen.

---

[1] K. Smolak, Beobachtungen zur Darstellungsweise in den Homerzentonen. *JÖB* 28 (1979) 31.

[2] Die maßgebliche Ausgabe ist noch immer jene von A. Scheindler, Leipzig 1881. – In einer kleinen Studie behandelt P. Volpe-Cacciatore, Osservazioni sulla parafrasi del vangelo di Giovanni di Nonno di Panopoli. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università di Napoli* 12 (1979–80) 41–49, wieder das Gesamtwerk des Nonnos unter einem durch Thraede (s. A. 3) eigentlich überwundenen biographisch-psychologischen Gesichtspunkt: die Paraphrase sei eine ‚Palinodie' der Dionysiaka, ermöglicht durch die inhaltliche Nähe der mystischen ‚Philosophie' der Dionysosreligion und der Mystik des Johannesevangeliums.

[3] R. Herzog, Bibelepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung. München 1975; D. Kartschoke, Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfried von Weißenburg. München 1975. Beide Werke berücksichtigen die griechische Bibeldichtung überhaupt nicht, da sie für die (west)europäische Tradition nicht konstitutiv ist. Allein K. Thraede, Art. Epos, *RAC* 5, 982–1042, behandelt die griechische und die lateinische Bibeldichtung gleichwertig (über Nonnos 1001–1003).

[4] K. Kujper, De Nonno evangelii Iohannei interprete. *Mnemosyne* N. S. 46 (1918) 225–270.

[5] J. Golega, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Breslau 1930.

Von vornherein ist festzuhalten, daß Nonnos, stellt man einen gattungsgeschichtlichen Vergleich mit den entsprechenden lateinischen Werken von Iuvencus (konstantinische Zeit) bis Alcimus Avitus von Vienne (gest. 518) an, ein frühes Stadium der Bibelepik repräsentiert, da er die im Evangelium vorgegebene ‚Handlung', d.h. die äußere Abfolge der Ereignisse, nicht verändert und auch keine Evangelienharmonie anstrebt[6]. Ebensowenig reflektiert er dezidiert subjektiv über den paraphrasierten Text, wie es im lateinischen Bereich Sedulius und Arator tun[7]. Somit bleibt die Auseinandersetzung des Dichters mit der Bibel auf die verhältnismäßig engen Bereiche der Stildifferenz einerseits und der intendierten Verdeutlichung andererseits beschränkt. Dabei bewegt er sich innerhalb des historisch nicht reflektierten Deutungshorizontes der von ihm für orthodox gehaltenen Exegese[8]. Da diese beiden Kategorien der Deformation des paraphrasierten Grundtextes mitunter synergetisch wirken, ist eine säuberliche Scheidung nicht immer durchführbar.

Eine erste Stufe der Episierung des Bibeltextes jenseits der hexametrisch gebundenen Sprache und der epischen Morphologie stellt die reichliche Verwendung von Epitheta dar, auf die längst hingewiesen wurde[9]. Sie sind nach Herkunft und Funktion sehr unterschiedlich. Zunächst ist einfach das stilistische Erfordernis des Epos für ihren Gebrauch maßgeblich, ohne daß eine Kohärenz zu der jeweils paraphrasierten Bibelstelle bestünde. Diese Grundform ohne jede verdeutlichende Absicht ist am reinsten in dem Typ χροὸς αἰγλήεντος (13, 19), vom Leib Christi gesagt, und Ἀβραὰμ ξεινοδόκοιο, einem schon Od. 8, 543 verwendeten, hier auf Abraham übertragenen

[6] Die von Kujper, *pass.*, angeführten Beispiele der Einbeziehung der Synoptiker haben stets nur eine die unmittelbar paraphrasierte Stelle erklärende Funktion; sie sollen bloß den Leser informieren, enthalten aber keine persönliche Deutung des Evangeliums durch den Dichter im Sinne eines ‚Diatessaron', wie es im lateinischen Bereich schon bei Juvencus prinzipiell der Fall ist (dies zeigt der allgemeine Titel ‚Evangeliorum libri'), mag er sich tatsächlich auch primär an das am ausführlichsten erzählende Matthäusevangelium halten.

[7] Sedulius beschließt z. B. die Szene der Geburt Christi mit einem textfremden Mariengebet (carm. pasch. 2, 63–69), und Arator aktualisiert die Apostelgeschichte, indem er die wunderbare Befreiung Petri aus dem Kerker in Jerusalem auf die erhoffte Befreiung Roms aus der Belagerung durch Totila kraft der Reliquien der Petrusketten bezieht (Act. 1, 1070–1076).

[8] Golega 63–65 wies die Spuren ägyptisch-hellenistischer Vorstellungen (Aionkonzeption) in der Metabole nach, sowie Anzeichen monophysitischer Christologie unter dem Einfluß des Johanneskommentars des Kyrill von Alexandrien. Es gibt aber keinen Anhaltspunkt für die Annahme, daß Nonnos sich auf diese Weise als eigenständiger Theologe habe betätigen wollen. Die Analogie zu seiner Dichtung im Bereich volkstümlicher ägyptischer Magie, auf die Thraede 1003 aufmerksam macht, zeigt dies schlagend.

[9] Golega 49f.; Thraede 1001.

Beiwort, vertreten. Dieses Epitheton leistet nichts für den weiteren Kontext und bezeugt bloß die Kenntnis von Gen. 18, der Philoxenieszene im Hain Mambre[10]. Auf derselben poetologischen Stufe steht das Epitheton des Kosmos (3, 82), τετράζυξ, eine aus der philosophischen Allegorese des Viergespanns der Weltlenkung[11] stammende gelehrte Anspielung auf die vier empedokleischen Elemente. Demselben Typ gehören das Epitheton des Petrus, λινοπλόκος (21, 9)[12], das auf dessen Aussage ὑπάγω ἁλιεύειν bei Ioh. 21, 3 beruht, an sowie die aus der Sprache der neuplatonischen Mystik hergeleiteten Beiwörter αὐτογένεθλος (13, 93, von Gottvater[13]) und ἀρχέγονον (14, 66, vom Heiligen Geist[14]). Auch Christusepitheta zählen zu dieser Kategorie nicht textkohärenter Beiwörter. Infolge der in der Theologie längst vollzogenen Gleichsetzung Christi mit der im Alten Testament hypostasierten Weisheit Gottes erhält jener das Epitheton σοφός (12, 94). Eine Entfaltung einer johanneischen Selbstaussage Jesu (Ioh. 11, 25: ἐγώ εἰμι ... ἡ ζωή), die mit dem aktuell paraphrasierten Text aber in keinem Zusammenhang steht, ist das homerische Epitheton φερέσβιος (5, 105), das schon bei Empedokles[15] ausdrücklich mit einem Götternamen (Hera) in allegorischer Deutung verbunden wurde[16]. Bereits einer – über die paraphrasierte

[10] 8, 107; siehe Kujper 230.

[11] Diese Deutung der vier Rosse des Zeus ist Dion Chrys. or. 36, 39ff. als Erzählung der persischen Magier impliziert, deren Kenntnis im 5. Jh. angenommen werden kann (vgl. Synesios von Kyrene). Die Verbindung von Elementenordnung und (dem Wagenlenker) Helios ist gegeben in einem hexametrischen Sonnenhymnus eines Zauberpapyrus (zuletzt ediert von E. Heitsch, Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit I. Göttingen [2]1963, 181f.), Vers 5: ἐκ σοῦ γὰρ στοιχεῖα τεταγμένα σοῖσι νόμοισι. Zwar begegnet das Wort τετράζυξ bei Nonnos, Dion. 12, 107 als Beiwort zu ὀμφή unter Verlust der Bedeutung des Grundwortes, doch ist die gedankliche Verbindung von ‚Kosmos' und ‚(Wagen)lenkung' so eng, daß ein Leser den Wortbestandteil -ζυξ mit bildhafter Bedeutung verstehen mußte. Ausdrücklich verbindet Nonnos die empedokleischen Elemente mit dem Begriff τετράζυξ in Dion. 7, 6; als Epitheton des Kosmos erscheint das Wort auch Dion. 12, 169.

[12] Das Wort ist bereits auf einem Straßburger Ostrakon (Nr. 277, 3) des 2. Jhs. n. Chr. belegt.

[13] Das Adjektiv αὐτογένεθλος begegnet in poetischen Texten mystischen und magischen Inhalts, in den Chaldäischen Orakeln, der ‚Bibel' der Neuplatoniker, als Epitheton des schöpferischen πατρικὸς νόος (39, 1), also in völlig gleicher Verwendung wie in der Metabole, ferner in einem magischen Hymnus (Heitsch 181, Nr. 3, Vers 5): wie das Synonym αὐτολόχευτος (Heitsch 183, Nr. 4, Vers 25) ist es Epitheton des Helios und steht in Relation zur Weltschöpfung bzw. -erhaltung; Nonnos gebraucht es Dion. 41, 52 von der Urpotenz Physis.

[14] Ἀρχέγονος erscheint in philosophisch-theologischem Kontext zweimal bei Kornutos (nat. deor. 8 bzw. 17, jeweils von der Urpotenz der Feuchtigkeit) sowie bei Proklos, el. theol. 152 als Beiwort der ἀπειρία, des Urbeginns aller Dinge.

[15] VS 31 B 6, 2 Diels–Kranz.

[16] Bereits textkohärent angewendet ist das im Sinn ähnliche Epitheton βιοσσόος (12, 39), das Jesus erhält, als die Menschen nach der Auferweckung des Lazarus zu ihm strömen (Ioh. 12, 9).

Szene noch nicht hinausweisenden – Verdeutlichung der in dieser vermuteten christologischen Aussage dient ein so allgemeines Epitheton wie ἔνθεος in 12, 16 bzw. 12, 36: an der erstgenannten Stelle bestimmt es ὀδμή, den Duft, der das Haus erfüllte, als Maria Jesus salbte, wodurch dieser als Ausdruck der Göttlichkeit des ‚Gesalbten' im Sinne der volkstümlichen Vorstellung vom göttlichen Wohlgeruch[17] gedeutet wird. An der zweiten Stelle ist das Beiwort geeignet, die weitverbreitete, ebenfalls volkstümliche Verehrung des göttlichen Tritts[18] anzudeuten und so den Bericht des Evangeliums über das Zusammenströmen der Menschenmenge zusätzlich inhaltlich zu motivieren. Ebenfalls nicht textkohärent, aber theologisch verdeutlichend sind folgende Epitheta gesetzt: ἀνδρογόνος als Beiwort des Staubes (9, 34), mit dem Jesus den Blinden heilt. Auf diese Weise wird das Heilungswunder als eine Analogie zur Menschenschöpfung aus Lehm (Gen. 2, 7) dargestellt und auf das in der Patristik allgemein akzeptierte Theologumenon bezogen, daß der Logos, also Christus, der Ausführende der göttlichen Schöpfertätigkeit war und ist[19]. Die ökumenisch-missionarische Funktion des unter Gottes Einwirkung von Pilatus gesetzten dreisprachigen Kreuztitels, eine gängige Interpretation in patristischer und mittelalterlicher Exegese[20], ist allein durch das Epitheton des Griffels, σοφός (19, 103), und der Schriftzeile, νοερός (19, 108), angedeutet, die beide der philosophisch-theologischen Sprache angehören und die konkrete Dinglichkeit der Substantiva[21] spiritualisieren.

Eine weitere Gruppe von Epitheta steht unmittelbar mit dem paraphrasierten Text im Zusammenhang (textkohärent) und hilft, oft im Verein mit anderen Gestaltungsmitteln, dessen Aussage zu intensivieren. Dies ist

[17] Siehe E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch. *Sb. Heidelberg* 1919; für den Wohlgeruch als Phänomen der Epiphanie, die gerade nach der Auffassung des Johannesevangeliums jedem Wunder eignet, gebraucht schon Theognis 1, 8f. eine ähnliche Formulierung: πᾶσα μὲν ἐπλήσθη Δῆλος ἀπειρεσίη | ὀδμῆς ἀμβροσίης (bei der Geburt Apollons).

[18] Reiches Material bietet B. Kötting, Art. Fuß. *RAC* 8, 722–743, besonders 739f. (über Fußspuren Christi); zum Weiterleben der Tradition im Griechentum vgl. auch J. Th. Kakridis, Die Alten Hellenen im neugriechischen Volksglauben. München 1967, 20f.

[19] Sollte in dem allgemein gehaltenen, durch kein Possessivum konkret bezogenen Epitheton des Speichels, mit dem Jesus den Staub vermischte, λυσίπονος (9, 26), eine Anspielung auf die im Volksglauben verbreitete Vorstellung von der Heilkraft des Speichels liegen? Siehe R. Muth, Träger der Lebenskraft. Wien 1954, 101f.

[20] Eine Parallele bietet Prudentius, Apoth. 381–385, wo Pilatus ‚unwissend' die dreisprachige Inschrift anbringen läßt, die Zeichen der christlichen Ökumene ist; zu der weiteren Tradition dieser Deutung siehe B. Bischoff, Das griechische Element im abendländischen Mittelalter. *BZ* 44 (1951) 27–55 (= Mittelalterliche Studien II. Stuttgart 1967, 246–275, dort 248, A. 10).

[21] Zu der verbreiteten Metapher ‚Furche' für Schriftzeile siehe K. Thraede, Studien zu Sprache und Stil des Prudentius. Göttingen 1965, 93–166, besonders 107ff.

der Fall in der Paraphrasierung der Einleitungsszene des Gesprächs Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen von Sychar (4, 11–32 nach Ioh. 4, 4–8). Gleich im ersten diesbezüglichen Vers erhält Samaria das altlyrische Epitheton εὔυδρος[22], das den Rahmen gibt für die konkrete πηγὴ βαθύκολπος (4, 17)[23], die gleich darauf mit den mehr oder weniger synonymen Wendungen ὑγρὰ θέμεθλα, φρέαρ ἰλυόεν, νέρτερον ὕδωρ und noch einmal ὑγρὸν ὕδωρ dem Leser eingeschärft wird[24]. Antithetisch zu der auf diese Weise evozierten Vorstellung der Erfrischung steht die starke Herausarbeitung der Mittagshitze durch die Epitheta des schreitenden Jesus, μεσημβρινὸν ἴχνος ἐπείγων (4, 13) bzw. der Mittagsstunde, δίψιος[25], und schließlich durch deren eineinhalbzeilige Periphrase, die auf das mythische Bild des Helioswagens lexikalisch anspielt, eine Entsprechung zu der Andeutung der Quellnymphe in 17. Der Sinn dieses vornehmlich durch Epithetasetzung erzielten starken Reliefs der Szene ist die Sensibilisierung des Lesers für das folgende Gespräch über das lebensspendende Wasser (48: φυσίζοον ὕδωρ nach Ioh. 4, 11: ὕδωρ ζῶν). Nonnos verdeutlicht den in der Erzählung des Evangeliums angelegten Zusammenhang zwischen sinnfälliger Szenerie und deren Spiritualisierung in dem Zwiegespräch.

Komplizierter, da über eine Einzelszene hinausgehend und somit eine durchgehende Textdeutung herstellend, sind die Epitheta der Galiläer. Ohne zunächst erkennbaren Sinn werden diese mit dem homerischen Beiwort Apollons ἀκερσίκομοι (7, 35) bezeichnet. In synonymem Austausch damit steht der nonnianische Neologismus τανυπλόκαμοι (4, 252)[26]. Diese Epitheta schaffen einen sinnfälligen Typ des langhaarigen Galiläers. Diese Eigenschaft muß positiv wertend sein, wie die in 4, 195–214a auftretenden textkohärenten Galiläer-Epitheta φιλόχριστος[27], θεόστοργος (anscheinend

[22] Vgl. Simonides 90 (96) Diehl; Pindar, Pyth. 1, 79.

[23] Βαθύκολπος ist homerisches Epitheton der Frauen, im homerischen Demeterhymnus (5) wird es von den Nereiden gebraucht. Durch die Wahl dieses Wortes vollzieht Nonnos auf literarischer Ebene denselben Vorgang der Einschmelzung antiker Mythologie – das Epitheton evoziert die Vorstellung einer Quellnymphe – wie die christliche bildende Kunst mit der Darstellung des Jordan als eines antiken Flußgottes im Kontext der Taufe Jesu (z. B. in den ravennatischen Baptisterien) oder der Nymphe des Rebekkabrunnens in der Wiener Genesis (f. VII, 13).

[24] Zur Verwendung von Synonyma in der Metabole siehe Thraede 1001; dieses Vorgehen ist als Rückwirkung spätantiker Schulpraxis auf die literarische Produktion zu verstehen. Im lateinischen Bereich zeigt dies am deutlichsten die Synonymik Isidors von Sevilla, der die Synonyma in textualem Zusammenhang von Gebeten vorführt.

[25] 4, 24: Ἕκτη δὲ πτερόεσσα διέτρεχε δίψιος ὥρη.

[26] Nonnos gebraucht das Wort auch Dion. 35, 328 von Dionysos.

[27] Diese christliche Neuprägung begegnet erstmals bei Athan., apol. Const. 3 (*PG* 25, 600A).

ein Neologismus) und φιλήρετμοι[28] nahelegen, wodurch in dieser Szene die Galiläer von den ungläubigen Einwohnern Nazareths abgehoben werden. Die Langhaarigkeit der Galiläer könnte eine Ursache in der epischen *imitatio* haben: sie, die in der Sprache des spätantiken Heidentums synonym für Χριστιανοί stehen[29], erscheinen dem kundigen Leser als ‚Fußvolk' Christi, wie die ‚haupthaarumwallten Achäer' (κάρη κομόωντες Ἀχαιοί) in der Ilias die Masse der Gefolgsleute des ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων sind. Ob konkrete Langhaarigkeit christlicher Mönche oder der langhaarige und bärtige ‚syrische' Typus des Christushauptes[30] Nonnos mitbestimmten, läßt sich kaum mit Sicherheit entscheiden. Daß bei ihm aber mit einem Geflecht homerischer und zeitgenössisch-christlicher Vorstellungen zu rechnen ist, geht aus der Bezeichnung des Kaisers (Tiberius) als ποιμένα κόσμου (19, 81) hinlänglich hervor: denn einerseits erinnert diese Hexameterklausel sofort an die homerische Herrschermetapher ποιμένα λαῶν (z. B. Il. 1, 263), zweitens ruft sie bei einem christlichen Leser die Assoziation zu Christus, dem ποιμὴν καλός (Ioh. 10, 11) hervor, dessen Nachahmung ideelle Kaiserpflicht geworden war[31]. Mag der Kaiser in der Äußerung des Hohenpriesters auch im Gegensatz zu Christus stehen, so wird der Leser doch unmißverständlich darauf hingewiesen, daß Nonnos an den Kaiser seiner Zeit denkt: zwei zentrale Begriffe der Kaiserideologie, ‚dominus' und ‚imperator', werden nämlich folgendermaßen ausgedrückt: κοίρανον (= κύριον) αὐτοκέλευστον (= αὐτοκράτορα), ὃν οὐκ ἐστέψατο Ῥώμη (= Ῥωμαίων, 19, 80).

Zur Charakterisierung der Gegner Christi und seiner ‚Galiläer' greift Nonnos zu dem homerischen Epitheton ἀντίθεος (9, 69), das er im Sinn von ἀντίχριστος negativ umdeutet[32], obwohl ihm die ursprüngliche Bedeutung ‚gottähnlich' bekannt ist (11, 221). Dieselbe Funktion wie ἀντίθεος erhält das gleichfalls homerische Epitheton ἀνιπτόπους. Dieses ist Il. 16, 235 im Gebet Achills an den Zeus von Dodona ein Beiwort der Zeuspriester (Selloi). Die Herkunft dieses Beiwortes aus urtümlicher Religiosität, die den Erdkontakt

[28] Od. 8, 96 ist das Wort Epitheton der – positiv bewerteten – Phäaken; wahrscheinlich will Nonnos durch das Beiwort die Aufgabe der galiläischen Fischer als Menschenfischer (Matth. 4, 19 = Marc. 1, 17) andeuten.

[29] Vgl. den Titel der antichristlichen Schmähschrift Julians des Apostaten, Κατὰ Γαλιλαίων.

[30] Siehe J. Sauer, Das Aufkommen des bärtigen Christustypus in der frühchristlichen Kunst, in: Strena Buliciana. Belgrad 1924, 303–329; H. Paulus, Art. Christusbilder. *LThK* II 1175.

[31] Siehe H. Hunger, Reich der Neuen Mitte. Wien 1965, 61–108.

[32] Schon Philon von Alexandrien gebraucht das Wort des öfteren in diesem Sinn, z. B. post. Cain 123 (als Beiwort des gottwidrigen Zufalls, καιρός).

der Priester fordert[33], ist nicht mehr geläufig, so daß dieses unmittelbar verständliche Wort, das Nonnos auch Dion. 40, 285, als Epitheton der Großen Bärin verwendet, längst für negative Deutung freigesetzt war[34]. ‚Mit ungewaschenen Füßen' hatte gerade aus dem Johannesevangelium heraus negativen Symbolwert, in dem ja die orientalische Sitte der Fußwaschung, die die Reinheit der ganzen Person garantiert, zu einer der eindrucksvollsten Szenen geworden ist (Ioh. 13, 4–15). So bleibt ἀνιπτόπους bei Nonnos zwar Epitheton von Priestern – die Kontinuität zu Homer ist äußerlich gewahrt –, charakterisiert diese aber, unterstützt durch θρασύς (1, 73), textkohärent als ‚unreine' Widersacher Jesu, wie auch, in derselben Passage, das Epitheton der Priester in 1, 62, ἄγρυπνος, vielleicht an das zweite Beiwort der Selloi von Il. 16, 235, χαμαιεῦναι, erinnern soll. Dadurch wird das Evangelium zugleich entjudaisiert[35]. Dieser Vorgang spielt sich bei Nonnos auch sonst vorwiegend auf stilistischer Ebene ab und wird durch Epithetasetzung vollzogen. Er greift zu Neologismen, um jüdische Begriffe zu umschreiben, und zwar durch Auflösung in ein (neugebildetes) Epitheton und ein (poetisches) Substantiv. – Der Tag der Beschneidung (περιτομή) heißt φιλότμητος (ein Hapax) ἠώς (14, 16) – ein Ausdruck, der nur bei Kenntnis des dermaßen umschriebenen Begriffs verständlich ist –, und der Rüsttag (παρασκευή) erscheint als προσάββατος ἠώς (19, 66). In diesem Ausdruck ist zwar der hebräische Sabbat integriert[36], doch die semitische Tageseinteilung, derzufolge der Tag mit dem Abend des Vortages beginnt, aufgegeben.

Auch die oft harte Differenz zwischen biblischer und griechischer Metaphorik überbrückt Nonnos mit Hilfe von Epitheta. In der Paraphrase von Ioh. 21, 15–17, dem Auftrag Jesu an Petrus, seine Lämmer und Schafe zu weiden, kommt der Epiker mit der im Griechischen sprichwörtlichen Geistlosigkeit dieser Tiere[37] in Konflikt. Sie war in der durch die Stoa popularisierten Lehre vom Menschen als einem Logoswesen, das sich durch die aus dem aufrechten Gang resultierende Erkenntnisfähigkeit durch Betrachtung der kosmischen Ordnung vor allen übrigen irdischen Geschöpfen auszeich-

[33] Schon in Scholion A zu der Iliasstelle wird ἀνιπτόποδες als Ausdruck primitiver Barbarei mißverstanden; zur religionsgeschichtlichen Erklärung siehe J. Ziehen, Art. Σελλοί. *RE*, Suppl. V 965f.

[34] Schon der Komödiendichter Eubulos, fg. 139 Kock bezeichnet Parasiten als λάρυγγες ἀνιπτόποδες, in bewußter Bezugnahme auf die Iliasstelle, wie das zweite Beiwort, χαμαιευνάδες, zeigt.

[35] Zu dieser Kategorie der Bibelepik siehe Herzog 111–115.

[36] Lexikalische Grundlage war wohl das in der Septuaginta, Iud. 8, 6 und bei Marc. 15, 42 vorkommende substantivische προσάββατον.

[37] Vgl. Suda 2332: προβατίου βίον ζῆν · ἐπὶ τῶν μωρῶν καὶ ἀνοήτων (Erklärung von Aristoph., Pl. 922).

net, sogar philosophisch begründet[38]. Nonnos entgeht dem genannten Dilemma durch die konsequente Setzung positiver, die Vernunft betonender Epitheta wie ἔμφρονας ἄρνας (21, 89), νοήμονα πώεα μήλων (21, 98)[39]. 21, 117 gelingt es ihm, jüdische und griechische Metaphorik zu verbinden: die rhetorische Metapher literarischer ‚Blüten'[40], im Hinblick auf die beiden neutestamentlichen Petrusbriefe gesagt, eignet sich zur Charakterisierung ‚geistiger' Nahrung metaphorisch verstandener, ‚vernunftbegabter' Schafe. Selbst das Gotteslamm (Ioh. 1, 36) erhält das Epitheton λάλος (1, 134), da es ja der verkörperte Logos in jedem Sinn dieses Wortes ist[41].

Der Gebrauch der Epitheta macht in einigen Fällen bereits das Problem der lexikalischen Episierung des paraphrasierten Textes aktuell. Ihr sollen die folgenden Bemerkungen gewidmet sein. – Es ist für den Paraphrasten reizvoll und ein Zeichen von Texttreue, den biblischen Wortlaut bald beizubehalten – Nonnos tut dies des öfteren bis zu einem Umfang von drei Wörtern[42] jeweils am Versanfang, der dann einem Satz- oder Kapitelanfang entspricht, und hält sich somit an die Regeln antiker Zitierweise –, bald ihn durch Synonyma lexikalisch zu ersetzen. In einem dritten Typ wird das biblische Vokabular verfremdet und in raffinierter Form in die Periphrase integriert.

Der Ersatz des biblischen Wortes durch eine Periphrase kann, wie es auch bei den Epitheta der Fall ist, der verdeutlichenden *amplificatio* dienen. Das interessanteste Beispiel hiefür ist die mehrfache Verwendung von ἐρεύγομαι für ‚sprechen', die traditioneller epischer Diktion fremd ist. Il. 20, 403f. findet sich der Aorist ἤρυγεν für das Brüllen eines Stieres, mit dessen Brüllen der Schrei des tödlich verwundeten Hippodamas verglichen wird. Semantisch steht dies auf anderer Ebene als der Gebrauch in der Metabole. Ebenfalls keine Parallele stellt die Verwendung durch Nonnos selbst (Dion. 20, 136) dar, da sich das Wort dort auf das redende Faß Pithos bezieht, wo die Metapher natürlich allein mit der Person des Pithos zusammenhängt. All dies erklärt nicht den mehrmaligen Gebrauch der Metapher in der

[38] Die früheste Stelle ist Plato, Pol. 9, 586a: οἱ ἄρα φρονήσεως ... ἄπειροι ... πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω οὔτε ἀνέβλεψαν πώποτε οὔτε ἠνέχθησαν ... ἀλλὰ βοσκημάτων δίκην κάτω ἀεὶ βλέποντες ... βόσκονται; vgl. Ps. Plato, Axioch. 370b–c; besonders deutlich auch der stoisch denkende Manilius (4, 893–910) und Min. Fel. 17, 2: a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum, nos, quibus vultus erectus ... sermo et ratio (die beiden Übersetzungen von λόγος), per quae deum adgnoscimus, sentimus, imitamur.

[39] Clem. Alex., paed. 12, hymn. 29f.: ἡγοῦ προβάτων λογικῶν ποιμὴν ἅγι' κτλ.

[40] Siehe Th. Klauser, Art. Blume (Blüte). *RAC* 2, 453.

[41] Vielleicht wurde das Epitheton als Komplementärbegriff zum Schweigen des Gotteslammes bei der Passion (nach Is. 53, 7) gewählt.

[42] Z.B. 5, 11. 100. 117; 9, 176; 11, 1.

Periphrase des Sprechens Jesu[43]. Wo ihr Ursprung zu suchen ist, zeigt 14, 40, wo ein biblisches ἃ ἐγὼ λέγω (Ioh. 14, 10) folgendermaßen periphrasiert wird: ἐκ κραδίης ὅτε μῦθον ἐρεύγομαι. Dies ist ein kaum verschleiertes Zitat von Ps. 44, 2: ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον[44]. Ein alttestamentliches Sprachmuster ist also Grundlage der Periphrase, die zugleich eine theologische Aussage über die Gottgleichheit Christi macht. – Ein Begriff des jüdischen Kultrechtes, ἀποσυνάγωγος, wird 16, 3 so umschrieben: ἐξελάσουσι θεοκλήτοιο μελάθρου (= Ioh. 16, 2: ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν). Dies kommt daher, daß Nonnos das Wort συναγωγή überhaupt als für die epische Sprache untragbar empfand, obwohl dessen Silbenfolge (Joniker) im Hexameter unterzubringen gewesen wäre. Es begegnet dafür die Periphrase mit εὐαγέεσσι μελάθροις (18, 97)[45]. Mit auffälliger Konsequenz durchgeführt ist auch der Ersatz der gerade im Johannesevangelium theologisch so zentralen Wortfamilie δόξα, der Übersetzung des hebräischen *kebod*. Sie wird mit Begriffen wie κῦδος, γέρας, χάρις und τιμή wiedergegeben, z.B. 2, 58: ὑψαυχένα τιμήν; aus Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη (Ioh. 7, 39) wird οὔπω γὰρ βροτέησιν ἐνερρίζωτο μενοιναῖς | Χριστὸς ἄναξ γενέταο φανεὶς ἀγχίθρονος ἕδρης (7, 152f.); 9, 127 erscheint χάριν (Ioh. 9, 24), wogegen Ioh. 11, 4: ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱός 11, 17–19 wiedergegeben wird mit: θεοῦ τόδε κῦδος[46] ὑπέρτερον, ὄφρα δι' αὐτοῦ | ... υἱὸς ὑψούμενος εἴη | τιμαῖς ἀθανάταις[47]. 12, 71 wird ein johanneisches ἐδοξάσθη (Ioh. 12, 16) unter Verwendung von Phil. 2, 7 interpretierend ausgeführt: ἑὴν ἀνεδύσατο μορφήν. Der Grund für dieses Vorgehen des Nonnos, der zum Ersatz von δόξα auf homerisches und biblisches Vokabular ausweicht, obwohl δόξα im homerischen Wortschatz enthalten ist, kann nur in der negativen Besetzung dieses Begriffs in der Philosophensprache ab Parmenides und besonders Platon zu suchen sein[48]. Einerseits ist der Begriff innerphiloso-

[43] 7, 55. 58. 99; 13, 97; 14, 40; allein 9, 168 ist nicht Jesus Subjekt; es handelt sich hier wohl um die mechanische Setzung der Klausel ἠρεύγετο φωνήν, die im Zusammenhang mit der geisterfüllten Rede Jesu entstand (s. o.).

[44] Daß λόγον bei Nonnos durch μῦθον ersetzt ist, könnte eine Folge der traditionellen christologischen Deutung des Psalmes sein, derzufolge hier der Logos selbst spricht.

[45] Ähnlich vermeidet Nonnos das in poetischer Sprache unerträgliche und inhaltlich nicht nötige lateinische Fremdwort πραιτώριον, das an der Versstelle vor der bukolischen Diärese unterzubringen gewesen wäre. (18, 135: πολυφλοίσβοιο μελάθρου, 139: δῶμα θεμίστων; 140: αὐλῆς; 157: θέσμιον αὐλήν; 19, 40: πάνδοκον αὐλήν).

[46] Vgl. 17, 3: κύδαινε (Ioh. 17, 1: δόξασον).

[47] Vgl. 12, 93: ὑψούμενος εἴη (Ioh. 12, 23: δοξασθῇ); 13, 130f.: ὑψούμενός ἐστι ... καὶ ὑψώσειε ... γεραίρων (Ioh. 13, 32: ἐδοξάσθη ... δοξάσει ... καὶ εὐθὺς δοξάσει).

[48] Für Parmenides siehe A. P. D. Mourelatos, The Route of Parmenides. New Haven–London 1970, 194–221, besonders 201f.; zur Mehrdeutigkeit und der häufig negativen Konnotation von δόξα bei Platon siehe G. Prauss, Platon und der logische Eleatismus. Berlin 1966, 134f.

phisch ein negatives Korrelat zu ἀλήθεια, andererseits ist der Plural δόξαι als Gesamtheit der oft sehr unterschiedlichen philosophischen Erkenntnisse im Sinn der Doxographie in der christlichen Tradition seit der Apologetik Gegenbegriff zur geoffenbarten Wahrheit. – Leichter einsichtig ist die Ursache der Periphrase von ἀναπίπτειν in der umgangssprachlichen Bedeutung ‚bei Tisch Platz nehmen'. Hier galt es, das Sprachniveau durch eine detailliert ausführende Umschreibung zu korrigieren: παλάμης ἀγκῶνα παλινδίνητον ἐρείσας (13, 58).

Bereits dem dritten Typ der Periphrasen gehört 7, 134 an, wo die jüdische Wortfügung τὴν διασπορὰν τῶν ʽΕλλήνων mit Πανελλήνων σποράδες στίχες umschrieben wird, wobei der Wortstamm des Zentralbegriffs erhalten bleibt. Für den Epiker war das von Johannes gebrauchte umgangssprachliche Wort für ‚Fisch', ὀψάριον, natürlich unannehmbar. Nonnos mußte also wieder die Distanz zwischen Koine und epischer Sprache überwinden. In der Darstellung des Speisewunders greift er 6, 26 zur Periphrase von δύο ὀψάρια (Ioh. 6, 9) zu διδυμάονας ἰχθύας, was im folgenden Vers als Epanalepsis erscheint: ἰχθύας ὀπταλέους διδυμάονας. Daß die Fische, die der Knabe besaß, ‚gebraten' waren, ist durch den Bibeltext nicht gedeckt. Das Attribut wäre unter dem Einfluß von Ioh. 21, 9, wo von einem gebratenen Fisch die Rede ist, sachlich zu erklären. Doch wozu die besondere Betonung durch die Epanalepsis? Vermutlich sollte ὀπταλέους lautlich an ὀψάρια erinnern. Diese Vermutung wird unterstützt durch die Paraphrase des eben erwähnten Kapitels 21. Dort erscheint für ein biblisches ὀψάριον καὶ ἄρτον die Periphrase ἰχθὺν | ὄψον καὶ νέον ἄρτον (21, 57f.), obwohl der Leser die Information, daß der Fisch gebraten war, durch die wörtliche Übernahme von ἀνθρακιῆς (= ἀνθρακιάν bei Ioh. 21, 9) bereits am Beginn von Vers 56 erhalten hat. Die Apposition ὄψον soll offensichtlich den biblischen Wortlaut anklingen lassen. Daß dem so ist, zeigen die Verse 21, 73–76. In 73f. wiederholt sich das Schema von 6, 26f. mit Epanalepsis (ἰχθύν, | ἰχθὺν καὶ νέον ἄρτον), während 76 ὀπταλέην ... δαῖτα θαλάσσης steht. Nonnos brachte die Wörter ὀψάριον, ὄψον und ὀπταλέος in etymologischen Zusammenhang. Die Nähe der Partien aus dem 6. und dem 21. Kapitel zeigen nicht nur die beiden Epanalepsen, sondern auch der Umstand, daß Nonnos in beiden Fällen nach dem Spiel mit dem niedrigen Wort ein hochpoetisches für ‚Fisch' setzt, in 6, 40: διδύμων νεπόδων, in 21, 59: βυθίων νεπόδων[49]. Die sprachliche Episierung spielt mit dem stilistisch konträren Grundwort. Demselben periphrastischen Typ gehören folgende Fälle an, bei denen zwar nicht ein im biblischen Grundtext enthaltenes Vokabel umschrieben wird, sondern ein Begriff, der in der

[49] Od. 4, 404 (Robben); ab Kallimachos (fg. 533 Pfeiffer) steht das Wort für ‚Fische' (so in frühbyzantinischer Zeit bei Paul. Silent., A. P. 11, 60, 7).

Tradition aufs engste mit dem paraphrasierten Wort verbunden ist. So wird 3, 130 Johannes der Täufer als πρωτόθροος κῆρυξ bezeichnet (das Epitheton steht im Austausch mit ἐτυμόθροος in 1, 60), wodurch die gängige Benennung des Täufers als Prodromos lautlich evoziert wird[50]. Einen besonderen Effekt erzielte Nonnos mit der Periphrase des am Fußende des Begräbnisplatzes Jesu sitzenden Auferstehungsengels in weißem Gewand (20, 56): τὸν δὲ ... χιονέους σπινθῆρας ἀκοντίζοντα χιτῶνος. Erstens geht χιονέους auf den Vergleich des Engelsgewandes mit Schnee bei Matth. 28, 3, behält also den Wortstamm bei, zweitens nimmt das Oxymoron χιονέους σπινθῆρας im sinnfälligen Bereich die Wendung νέκυς ἐχέφρων (= Christus) aus 20, 55 auf, die gleichfalls auf eine Synoptikerstelle, Luc. 24, 5 (τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν) zurückgehen dürfte.

Zuletzt einige Beispiele für jenen Typ sprachlicher Umgestaltung des paraphrasierten Textes, der die Bibel im Sinn einer szenischen Ausgestaltung zum Zweck der Verdeutlichung der Aussage überformt. Er stellt die weitestgehenden Eingriffe dar, die sich Nonnos gestattet. – Eine eineinhalbzeilige Periphrase von Jerusalem (5, 1f.; der Anfang des Verses ‚zitiert' die Bibel, siehe Anm. 42) arbeitet mit ekphrastischen Mitteln die Pracht der Stadt heraus: ὅπῃ δόμος αἰθέρι γείτων | χιονέην ἀμάρυσσε λίθων ἑτερόχροον αἴγλην. Sie dient der Vorbereitung der drei Verse umfassenden Ekphrasis des Bethesda-Brunnens (3–5), die auf der Angabe πέντε στοὰς ἔχουσα (Ioh. 5, 2) aufbaut. Die umfassendere und die enger begrenzte Ekphrasis geben – wie die positiven Epitheta εὐποίητος und εὔυδρος (3) zeigen – dem dort gewirkten Heilungswunder Jesu einen würdigen szenischen Hintergrund, zu dem die pathetische Periphrase der Antwort des (zu heilenden) Kranken in bewußtem Kontrast steht (Ioh. 5, 7: ἀπεκρίθη ὁ ἀσθενῶν erscheint 5, 18–20 als: αὐτὰρ ὁ κάμνων | ἐκ φρενὸς ἀδρανέος βεβιημένον ἆσθμα τιταίνων | λεπταλέῃ μόγις εἶπεν ἀνὴρ βραδυπευθέϊ φωνῇ).

Die Aufgabe des Christen zu der – letztlich platonischen – Nachahmung Gottes[51] wird in der Periphrase der Fußwaschungsszene (Ioh. 13, 14: καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε) verdeutlicht durch die Periphrase: ἀντίτυπον θέμις ἐστὶν ἐμὸν μίμημα μαθόντας | ὑμέας (13, 68f.). Nonnos imitiert hier höchstwahrscheinlich den von Johannes Stobaios, Ecl. 1, 1, 12 überlieferten berühmten Zeushymnus des Stoikers Kleanthes[52], in dem über die Menschheit gesagt ist (Vers 4): ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἴσ' ἤχου[53] μίμημα λαχόντες. Das Partizip μαθόντας, durch Parechese mit λαχόντες verbunden, spielt auf die angesprochenen Jünger (μαθηταί) an.

[50] Johannes der Täufer wird ab Clem. Alex., protr. 1 mit diesem Attribut versehen.

[51] Die Kardinalstelle ist Platon, Theait. 176b: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.

[52] Stoic. Vet. Frag. 1, 121ff., Nr. 537 von Arnim.

[53] Die zahlreichen Konjekturen zu dem überlieferten ἤχου sind für die *imitatio* durch Nonnos ohne Belang.

Allein das Wort προσεκύνησεν (Ioh. 9, 38) gibt Anlaß zu einer detaillierten Periphrase der höfischen Proskynesis in 9, 172–174[54]. Dadurch wird die Herrschaft Christi hervorgehoben. Demselben Zweck dienen die folgenden Periphrasen, die erwartungsgemäß in der Passion einen breiten Raum einnehmen. Nonnos leitet die Szene der Gefangennahme Jesu im Garten Gethsemane durch eine zwei Verse umfassende Periphrase des Baches Kedron (Ioh. 18, 1: χειμάρρου τοῦ Κεδρών) ein, den Jesus und seine Jünger überqueren mußten. Er wird zum reißenden Strom (18, 3f.): ὅθι Κεδρὼν | οἴδματι λυσσήεντι κυλίνδεται ὄμβρος ἀλήτης | οἰδαίνων θρασὺ χεῦμα χαραδραίου ποταμοῖο. Das Epitheton λυσσώδης wird später für Kaiphas gebraucht (18, 114), der zur Tötung Jesu geraten hatte (Ioh. 18, 14), ἀλήτης ist häufiges Beiwort der irrenden Welt[55]. Daß Nonnos hier ein Aussagemittel epischer Symbolik nützt, zeigt eine lateinische Parallele: Lukan 1, 217–219 läßt den Bach Rubiko zum tosenden Fluß anschwellen, als Cäsar ihn überschritt und so den Bürgerkrieg auslöste. Ebenso beginnt mit dem Überschreiten des Kedron die Passion[56]. Im Gegensatz zum Fluß steht der Garten als typischer *locus amoenus*: 18, 5 wird er εὔχλοος genannt, 18, 7 gar mit dem wohlduftenden, immergrünen Paradies verglichen, 18, 8 heißt er ‚laubtragender Hain', 18, 9 fällt das Wort ‚schattig'[57]. Fluß und Garten haben in der folgenden, die Symbolik deutenden Szene ihre Entsprechungen in Judas, der θρασύς genannt wird (18, 31), bzw. in Jesus, der 18, 35 die Beiwörter ἀβροχίτων und ἀσίδηρος, d. h. ‚ohne Waffen' erhält. Antithetisch stehen im Garten auch die Jünger, λαὸς ἑταίρων (18, 47), und das schildbewehrte Heer der Hohenpriester (στρατὸν ἀσπιστῆρα ἀρχιερήων: 18, 12) einander gegenüber, eine deformierte epische Kampfszene[58]. Diese durchgehend antithetische Gestaltung gibt den Schlüssel für das Verständnis einer der umfangreichsten Peri-

[54] Auf 4, 111–118, wo προσκυνεῖν von Ioh. 4, 23 in ähnlicher Weise paraphrasiert wird, hat bereits THRAEDE 1002 aufmerksam gemacht.

[55] Vgl. 1, 29; 14, 105.

[56] Der Symbolwert unsteten Wildwassers für den Kosmos war dem griechischen Leser schon dadurch leicht erschließbar, daß, ausgehend von der Allegorese der Stoiker, die Rhea von ῥεῖν ableiteten und als Erde deuteten (z. B. Schol. Hes. Theog. 135), und der Identifizierung der Göttermutter mit (ungeformter) Physis (z. B. Mesom., hym. 1), diese als fließend vorgestellt wurde. Deshalb wendet Nonnos 16, 126 das homerische Epitheton des Meeres, πολύφλοισβος, auf den Kosmos an, ähnlich wie Proklos, hym. 1, 20 vom μέγα κῦμα βαρυφλοίσβοιο γενέθλης spricht.

[57] Daß Nonnos in dem Paradiesvergleich sich an den Johanneskommentar des Kyrill von Alexandrien anschließt, ist für eine poetologische Fragestellung sekundär. Hier kommt es darauf an, daß der Dichter ein schulmäßiges Versatzstück, die Ekphrasis des *locus amoenus*, in der Funktion einer intensivierenden Aussage einsetzt.

[58] Eine auffallende Ähnlichkeit zeigt die Schlußszene der mittellateinischen hexametrischen Messiade Eupolemius (um 1100), 2, 718ff., da auch dort eine vorbereitete Kampfszene infolge der Waffenlosigkeit des Messias zum ‚Unkampf' wird.

phrasen der Metabole. Bereits Kujper[59] hat durch Analyse der ausführlichen Beschreibung der Leuchten der Häscher (18, 16–21), die von dem johanneischen Wort φανά (Ioh. 18, 3) ausgeht, erkannt, daß das Zubodenfallen der Leuchten tragenden Häscher Symbol für die Reverenz ist, die der Kosmos, dessen Sterne die Leuchten darstellen (18, 21), Jesus, dem ‚Licht der Welt' (Ioh. 8, 12), erweist, dem das geschaffene Licht untergeordnet ist. Diese christliche Denkform tritt in literarischem Gewand auch im Abendhymnus des Prudentius (Cath. 5) auf, der zum Preis des wahren Lichtes eine eingehende Beschreibung der geschaffenen Lichtträger einsetzt[60]. Die in dieser Szene beginnende Lichtsymbolik setzt sich in der folgenden im Hof des hohenpriesterlichen Palastes fort. In einer Periphrase der biblischen Angabe ψῦχος ἦν (Ioh. 18, 18), der Motivierung des Kohlenfeuers, an dem sich Petrus wärmte, führt Nonnos aus, daß das Feuer nicht brennen wollte und es überdies tiefe Nacht war (18, 85–87): ὑπὸ σπινθῆρι δὲ λεπτῷ | πυρσὸν ἄναπτον ἔχουσα μαραίνετο φειδομένη φλόξ. | νὺξ γὰρ ἔην σκοτίη, δυσπέμφελος. Finsternis und schwach brennendes Feuer sind ein Abbild des Seelenzustandes des Petrus unmittelbar vor der Verleugnung[61]. Im gegenteiligen Sinn periphrasiert Nonnos die Zeitangabe des Grabbesuches Marias von Magdala, σκοτίας ἔτι οὔσης (Ioh. 20, 1), mit dem Aufgehen von Morgenröte und Morgenstern (20, 1–4)[62]. – Die wohl schon von Johannes durch die Betonung des Purpurgewandes, das Jesus bei der Verspottung durch die Soldaten trug, intendierte Aussage über dessen Königtum intensiviert der Periphrast durch zweimalige Periphrase dieses Kleidungsstückes, 19, 10: σιδονίης στίλβοντα (sc. πέπλα) σοφῷ σπινθῆρι θαλάσσης, bzw. 19, 23: πορφυρέην τ' ἐσθῆτα διάβροχον αἵματι κόχλου. Bei Johannes entspricht dem ἱμάτιον πορφυροῦν bzw. πορφυροῦν ἱμάτιον (Ioh. 19, 2 bzw. 5). In der zweiten Periphrase liegt übrigens ein dichtersprachlicher Bezug auf den Grundtext vor. Die Variation in den beiden Periphrasen weist auf das Paradoxon des leidenden Königs hin, dessen Reich nicht von dieser Welt ist (Ioh. 18, 36). Während

[59] KUJPER 263–270.

[60] In der zweiten Strophe (5–8) ist die Beziehung zwischen Kosmos und Lampen sogar ausgesprochen: Quamvis innumero sidere regiam | lunarique polum lampade pinxeris, | incussu silicis lumina nos tamen | monstras saxigeno semine quaerere. In den Strophen 4–6 (13–24) erfolgt die detaillierte Beschreibung der Lampen.

[61] Der σπινθὴρ λεπτός des Feuers entspricht der ἄγνωστος ὀπωπή des Petrus (18, 90); σπινθήρ ist philosophischer Begriff für den göttlichen Funken, vgl. Cyr. Alex., Ioh. 4, 1, der das Wort für die Kraft des Heiligen Geistes gebraucht.

[62] Vgl. auch in der Darstellung des nächtlichen Besuchs des Nikodemus bei Jesus (3, 5–7) den interpretierenden Zusatz zu der Zeitangabe des Evangeliums, νυκτός (Ioh. 3, 2): ἔννυχος εἰς δόμον ἦλθεν, ὅπῃ φάος· ἀνδρί τε πιστῷ | Ἰησοῦς ἐνέπων βαπτίσματος ἔνθεον αἴγλην, | νυκτιφανῆ Νικόδημον ἑῷ φαιδρύνατο μύθῳ. Diese Lichtwerte stehen in Beziehung zu der aus der Mysteriensprache übernommenen Bezeichnung der Taufe als φωτισμός.

nämlich der σοφὸς σπινθήρ (neben θαλάσσης im übrigen ein Oxymoron wie 20, 56) das stoische πῦρ φρόνιμον anklingen läßt, das in christlicher Deutung der Ekpyrosis zum Instrument der königlichen Richtergewalt des Logos wurde[63], weist διάβροχον αἵματι auf die Passion voraus[64]. In beiden Periphrasen ist zudem noch der Glanz angesprochen (στίλβοντα bzw. πορφυρέην), der als Ausdruck des ‚splendor vestium' seit langem Symbol herrscherlicher Erhabenheit war[65].

Der Vorgang der Kreuzigung selbst wird in den Evangelien nur äußerst knapp berichtet, auch die christliche Kunst nimmt sich dieses Sujets erst im 5. Jh. an[66]. Johannes begnügt sich 19, 18 mit dem Wort ἐσταύρωσαν. Nonnos schildert den Vorgang in einer Periphrase, die sich über sieben Verse erstreckt (19, 91–97): κεῖθι φονῆες | εἰς δόρυ τετράπλευρον ἐπήορον ὑψόθι γαίης | ὄρθιον ἐξετάνυσσαν ἐπισφίγξαντες ἀνάγκῃ | πεπταμένας ἑκάτερθε σιδηρείῳ τινὶ δεσμῷ | χεῖρας· ὁμοτρήτῳ δὲ πεπαρμένον ἄζυγι γόμφῳ, | διπλόον ἦτορ ἔχοντα μιῇ τετορημένον ὁρμῇ, | ποσσὶν ὁμοπλεκέεσσιν ἀκαμπέα δεσμὸν ὀλέθρου. Diese Ausführlichkeit erinnert typologisch an epische Opferschilderungen, z. B. Il. 1, 458–466, und wirkt andererseits im Textzusammenhang als ein die Aussage intensivierendes Ritardando, das dem Leser Zeit gibt, das Kreuzesopfer andächtig zu betrachten[67].

Die obigen Ausführungen verstehen sich keineswegs als erschöpfend; sie wollen vielmehr anhand von Interpretationsbeispielen darauf hinweisen, daß die verhältnismäßig rege Forschungstätigkeit an den Dionysiaka der Ergänzung in Form einer Erschließung der Metabole bedarf, soll das Phänomen der nonnianischen Epik in seiner Gesamtheit, nicht nur als ein Teil der spätgriechischen, sondern auch der frühbyzantinischen Dichtung und Kulturgeschichte gewürdigt werden.

---

[63] Z. B. Orig., hom. in Ez. 1, 3 (‚ignis sapiens' in der Übersetzung des Rufinus, die allein erhalten ist): inhaltlich besonders nahe steht Orac. Sibyll. 2, 196–205.

[64] Explizit sagt dies Sedulius, carm. pasch. 5, 165ff.: vilem rubri sub tegmine cocci | vestitur clamidem, species ut cuncta cruenta | mortis imago foret.

[65] Schon im Panegyricus Messalae aus dem Jahr 31 v. Chr. wird der Purpurstreifen der senatorischen Toga Messalas anläßlich seines Konsulatsantritts in diesem Sinn gedeutet (121 ff.). Zum Weiterleben des Gedankens im Mittelalter siehe H. Wolfram, Splendor imperii (*MIÖG*, Erg. Bd. 20). Wien 1963, 26f. In denselben Komplex gehören auch Staurophanien auf Gewändern (darüber E. Pax, Art. Epiphanie. *RAC* 5, 886); zur imperialen Funktion des Purpurs siehe H. Hunger, Reich 84–88.

[66] Das älteste bekannte Beispiel stammt aus 430 (Holzrelief der Tür von S. Sabina, Rom).

[67] Zur Verlangsamung des Erzähltempos in der Bibelepik mit der Funktion der Betrachtung siehe Herzog 47.

HERBERT HUNGER / WIEN

ROMANOS MELODOS, DICHTER, PREDIGER, RHETOR – UND SEIN PUBLIKUM*

Romanos Melodos gilt seit langem als der hervorragendste Repräsentant der byzantinischen Hymnographie. Die Form des Kontakions, einer versifizierten und vertonten Homilie katechetischen Charakters, ist in der Überlieferung seit jeher mit seinem Namen verbunden gewesen. Mit dieser Form war dem Dichter und Komponisten zugleich eine Reihe von Zwängen auferlegt, denen er sich nicht entziehen konnte. Der Bau des aus etwa ein bis drei Dutzenden von Strophen bestehenden Kontakions erforderte die strenge Beachtung zweier metrischer Gesetze, der Isosyllabie und der Homotonie: Die einzelnen einander korrespondierenden Zeilen der Strophen sollten nicht nur dieselbe Silbenzahl aufweisen, sondern auch in der Abfolge der betonten und unbetonten Silben übereinstimmen. Hinzu kam die Akrostichis, die Festlegung der Anfangsbuchstaben der Strophen nach einer vorgegebenen Formel, z. B. τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ, manchmal mit zusätzlichem τὸ ἔπος, ποίημα bzw. αἶνος, oder ψαλμὸς τοῦ κυροῦ Ῥωμανοῦ, ὁ ὕμνος Ῥωμανοῦ u. ä. Diese Akrostichis spielt unter anderem in der Frage der Echtheitskriterien eine beachtliche Rolle.

Ferner endete jede Strophe mit einem Refrain, der zwar gewisse Variationen zuließ, jedoch inhaltlich und syntaktisch mit den letzten Worten der jeweiligen Strophe zusammenpassen mußte. Die genannten Variationen beziehen sich auf den Wechsel des casus eines Substantivs oder des tempus eines Verbums, manchmal auf den Austausch eines Attributes oder des bezüglichen Substantivs. Schließlich mußte zweifellos diese an sich schon künstliche verbale Strophe mit der Musik eng und möglichst ideal übereinstimmen. Hier sind wir freilich nur auf Vermutungen und rückschließende Kombinationen angewiesen, da die Musik zu den Kontakia zur Gänze verloren ist[1].

---

* Die italienische Fassung dieses Vortrages erschien in *Röm. Hist. Mitteilungen* 25 (1983) 305–332. Die deutsche Fassung unterscheidet sich von der italienischen nur durch einige Zusätze in den Anmerkungen.

[1] Die bisher einzige vollständige Ausgabe des Romanos ist jene von P. Maas und C. A. Trypanis, I. Oxford 1963; II. Berlin 1970. Die neue Ausgabe von J. Grosdidier de Matons ist mit insgesamt 57 Nummern bis zum 5. Band (1981) gediehen. Der überraschende

Das erstaunliche Phänomen des Dichters Romanos beginnt nun mit der sprachlich-stilistischen Überlegenheit, mit der diese Kontakia wie etwas Selbstverständliches und ganz Natürliches verfaßt sind. Man denkt unwillkürlich an Ovid, dem jeder Satz zum Vers wurde. Allerdings muß man einräumen, daß nicht alle Kontakia und auch nicht alle Strophen gleich hervorragend gelungen sind. Wenn man jedoch in Rechnung stellt, daß Romanos eine Fülle, nicht selten eine Überfülle rhetorischer Figuren anwendet, so fordert seine sprachlich-stilistische Leistung noch mehr Bewunderung.

Im Untertitel dieses Vortrages sind der Dichter, der Prediger und der Rhetor Romanos genannt. Es ist klar, daß diese drei Funktionen bei der Betrachtung der Kontakia nicht zu trennen sind und im folgenden nur aus praktischen Gründen zur Analyse von Einzelheiten hintereinander behandelt werden. Ferner sei schon hier gesagt, daß die Frage des Verhältnisses zwischen Autor und Publikum ein besonderes Interesse verdient, bisher jedoch kaum Beachtung gefunden hat.

Als Beispiel für die dichterische Gestaltung eines Motivs unter Heranziehung rhetorischer Kunstmittel ohne Vernachlässigung des theologischen Gehalts sei die Flucht nach Ägypten vorangestellt, die Romanos in seinem Kontakion über den Mord an den Unschuldigen Kindern (Nr. 3 Oxford)[2] beschreibt. Dem Dichter steht zunächst das Bild eines Hirschkälbchens vor Augen, das in einem Netz gefangen, sich befreit und zusammen mit seiner Mutter die Flucht ergreift[3]. Schon in Vers 2 erfahren wir, daß die Mutter des Kälbchens die Jungfrau und Theotokos ist, und daß wir es mit einer Metapher auf Christus und Maria zu tun haben. Christus selbst zerstörte die Falle, zerriß die Netze und befreite sich, um mit seiner Mutter nach Ägypten zu fliehen. In Vers 4 wird Maria als ἡ ἄμωμος δορκάς, als die untadelige Hirschkuh, dem Kälbchen zugesellt. Der zweite Teil der Strophe stellt den theologischen Aspekt dem dichterischen Bild gegenüber: Der allmächtige und allgegenwärtige Gott müßte über jede Ortsveränderung erhaben sein. Welchen Sinn sollte seine Flucht haben? Es ist eine der typischen logischen Überlegungen, die Romanos – offenbar aus Rücksicht

Tod des ausgezeichneten Byzantinisten wird die Vollendung der Ausgabe zumindest verzögern. – Anstelle sonstiger Literaturangaben nenne ich zunächst die höchst wertvolle Monographie von GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance. Paris 1977; Bibliographie S. XV–XIX.

[2] Ab nun wird nach der Oxforder Ausgabe (vgl. Anm. 1) mit Angabe des Kontakions, der Strophe und – zumeist – des Verses zitiert.

[3] Die geflochtenen Netze (νημάτων καὶ δικτύων 3 ις′ 1) wirken pleonastisch, es sei aber bemerkt, daß die Akrostichis ein Ny verlangte und daß dies ein eher seltener Buchstabe am Beginn griechischer Wörter ist; vgl. dieselbe Verbindung in 43 λ′ 1.

auf kritische Zuhörer – gerne einschiebt: „Du, der du allgegenwärtig und allmächtig bist, wohin fliehst Du? Wohin gehst Du? In welche Stadt verlegst Du Deinen Wohnsitz? Welches Haus wird Dich beherbergen? Welcher Platz wird Dich bergen? Nichts Geschaffenes war je Deinem Auge unsichtbar, sondern alles liegt Dir offen, weil Du der Schöpfer von allem bist, Christus. Warum fliehst Du also, Bester[4]?" Es folgt der Refrain: „Deinethalben klagt und jammert Herodes, weil seine Herrschaft schnell zugrundegehen wird." Die Reihe der rhetorischen Fragen, deren Beantwortung in der folgenden Strophe erfolgt, ist durch eine massive Alliteration – 16maliges Pi! – wie durch ein Korsett zusammengehalten.

Haben wir schon in dieser Strophe, vor allem durch das ἀγαθέ in der Anrede an Christus, eine auffällige Nähe und Direktheit des Dichters gegenüber den Personen seiner Darstellung, einschließlich Gottes, festgestellt, so zeigt uns ein zweites Beispiel seine Fähigkeit, diese Nähe in der Zeichnung einer Genreszene auszuspielen. In einem Kontakion zur Geburt Christi wird von Marias Worten zu dem Neugeborenen auf Adam und Eva, den Typos Marias, zurückgeblendet. Eva weckt mit einer kräftigen Alliteration (viermaliges Alpha) wie eine Bürgersfrau ihren noch schlafenden Gatten[5]. Adam, dem die Lider noch schwer sind, erwacht etwas mühsam[6]. Er hört ein „süßes Gezwitscher" (λιγυροῦ ... κελαδήματος), aber es stammt von einer Frau – und die fürchtet er; denn er hat seine Erfahrungen (ἐν πείρᾳ εἰμί · ὅθεν τὸ θῆλυ δειλιῶ). Daraufhin Eva: „Laß dich von deiner Frau informieren, Mann!" (ς′ 1). Im Laufe des Dialogs macht Adam seiner Frau Vorwürfe: „Wärest du doch nicht aus meiner Hüfte entsprossen! Es wäre schön, hätte ich dich nicht zur Hilfe erhalten! Dann wäre ich jetzt nicht in diesen Abgrund gestürzt" (θ′ 6–8). Diese Vorwürfe Adams trägt Eva wiederum Maria vor. Im ganzen hat man von den menschlichen Stammeltern beinahe den Eindruck eines Ehepaares mit Partnerschaftsproblemen, um es modern auszudrücken. Romanos hat mit diesen Zügen wohl bewußt einer volkstümlichen Pastoral Konzessionen gemacht.

Nicht selten belebt der Dichter die Darstellung seiner Kontakia durch den Einbau kleiner Szenen. So wird bei der Heilung der Blutflüssigen zunächst ein Gespräch zwischen der Frau und den Jüngern fingiert, dem eine arrangierte „Szene" (δραματούργημα) folgt (12 ιβ′–ιδ′). – In einem Auferstehungs-Kontakion erscheint Christus der verzweifelt suchenden Maria Magdalena und redet sie (mit den Worten des Evangelisten) an: „Frau, was

[4] 3 ις′ 12: τί οὖν φεύγεις, ἀγαθέ; Der klassische Gebrauch von ὦ ἀγαθέ beinhaltet zugleich einen leisen Einwand, wenn nicht sogar Tadel; vgl. Plat. Prot. 311a.

[5] 2 δ′ 2f.: τὸν ἰσοθάνατον ὕπνον, Ἀδάμ, ἀφεὶς ἀνάστηθι · ἄκουσόν μου κτλ.

[6] 2 ε′ 2f.: ἐκ τῶν βλεφάρων τὸ βάρος εὐθέως ἀποθέμενος ἀνανεύει ὡς ἐξ ὕπνου.

weinst du? Was willst du drinnen im Grab?"[7] In ihrer Antwort hält sie Christus für den Gärtner, worauf der Herr wie der Hirte das Schaf, d. h. mit der ihr bekannten Stimme, sie beim Namen nennt. Als sie ihn erkennt und ihn berühren will, hört sie von Christus das berühmte μή μου ἅπτου, *noli me tangere*, das sofort mit den zwei Naturen in Christus begründet wird: ἢ μόνον βροτόν με νοεῖς; Θεός εἰμι, μή ἅπτου μου (29 ια' 6; vgl. Joh. 20, 11–18). Hier, wie so oft bei Romanos, klingen die christologischen Fragen des 5./6. Jahrhunderts an.

Der Dichter Romanos prägt wiederholt plastische bis drastische Bilder. Adam, durch die Sünde erblindet, sucht verzweifelt nach einem Kleid für seine Blöße, der Teufel (ὁ πηρώσας) entzieht sich seinem Zugriff und verlacht ihn, wie er nach jedem (παντὶ) die Hand ausstreckt und um einen Chiton bittet. An welche Personen sich Adam im Paradies wenden sollte, darf man dabei freilich nicht fragen. Die Logik interessierte den sonst gerne argumentierenden Dichter wenig, wenn es galt, seinen Zuhörern ein Bild einzuprägen. (6 β'). – Kraftvoll zeichnet Romanos die Anastasis-Szene, in der Christus den Thanatos überwältigt und die Toten, an der Spitze Adam und Eva, aus dem Hades zu sich emporreißt (27 ς'). Wir denken unwillkürlich an die Ikonographie dieser Szene, etwa in dem besonders dynamischen Fresko des Parekklesions der Chorakirche zu Konstantinopel. – Judas charakterisiert Romanos als ein Reittier, das gut behandelt wird, seine Krippe voll hat und trotzdem seinem Herrn davonläuft, um seinen Rücken dem Satan zu bieten. Des Judas „Besessenheit" durch den Satan ist in dieser Metapher höchst drastisch und treffend gezeichnet (17 δ')[7a]. – Es ließen sich noch viele ähnliche Beispiele anführen; dabei sei nicht verschwiegen, daß nicht alle diese Bilder und Metaphern glücklich gewählt sind bzw. unserem heutigen Geschmack entsprechen.

Ein gewisses Mittel der Belebung, dessen sich Romanos immer wieder bedient, ist die Einschaltung direkter Rede bzw. des Dialogs in die Darstellung. Dabei kommt der echte Dialog, der an die Stichomythie der antiken Tragödie erinnert, selten vor. Zumeist sprechen die Personen des Dialogs in längeren Partien, so daß der Belebungseffekt nicht allzu groß ist. Selbstverständlich treten die direkten Reden überall dort zurück, wo die pastoralen Belehrungen und Ermahnungen überwiegen[8].

[7] 29 ια' 6: Joh. 20, 12f. erscheinen zunächst zwei Engel, die Maria Magdalena auf ihre Frage antworten; dann erst kommt Christus und wiederholt die Frage: γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς;

[7a] Zum Kontakion 17 vgl. E. Cataphygiotu-Topping, Romanos on Judas: A Byzantine Ethopoeia. *Βυζαντιακά* 2 (1982) 11–27.

[8] Beispiele für häufige Verwendung der direkten Rede und des Dialogs: Nr. 1: Von 216 Zeilen (stets ohne Refrain gezählt) sind 163 Zeilen direkt gehalten (= ca. 75,5%); Nr. 4: 144 zu 107,5 (= ca. 74,7%); Nr. 5: 162 zu 124,5 (= ca. 77%); Nr. 29: 264 zu 191,5 (= ca. 72,5%); Nr. 31: 120 zu 99 (= ca. 82,5%); Nr. 36: 162 zu 121,5 (= ca. 75%). Neben dieser *grosso modo* übereinstimmenden Verteilung von Partien direkter und indirekter Rede mit einem Überwiegen der ersteren von ca. 70 bis über 80% gibt es auch Extremfälle, z. B. Nr. 2: 180 zu 160,5 (= ca. 90,77%). – Dem steht die Gruppe der mehr pastoral gehaltenen Kontakia gegenüber, wo das Thema und der biblische Text nicht so leicht in Dialoge bzw. direkte Rede aufzulösen waren. Einige Beispiele zeigen die Umkehrung des obigen Verhältnisses mit Durchschnittswerten von ca. 85 bis 95%. Nr. 6: Von 144 Zeilen sind 133 nicht direkt gehalten (= ca. 92,4%); Nr. 48: 224 zu 195 (= ca. 87%); Nr. 54: 225 zu 214,5 (= ca. 95,3%); Nr. 55: 108 (die drei unechten Strophen nicht berücksichtigt) zu 94,5 (= ca. 87,5%). Auch hier handelt es sich eher um Grenzwerte; zwischen beiden Gruppen liegen verschiedene Stufen von Übergängen.

Der Begriff des Dramatischen ist in der Ausdrucksweise des Romanos noch irgendwie präsent. So bezeichnet Christus gegenüber den Aposteln die „Szene" der blutflüssigen Frau, die insgeheim Christi Gewandsaum berührt, als δραματούργημα (12 ιδ'). δρώμενον meint stets etwas nicht Durchschaubares, irgendwie Rätselhaftes, jedoch im positiven Sinn. Es wird von der Auferstehung Christi gesagt (25 ιζ'4), vom Pfingstwunder (33 ι'3), aber auch von der List des Joseph, die zur Bestrafung der Brüder führen soll (43 λ' 1). – δρᾶμα schillert in seinen Bedeutungen: Neutral bedeutet es eine (dramatische) Handlung, an der mehrere Personen beteiligt sind, so bei der Taufe Christi (5 θ' 1) oder beim Bau der Arche Noa (40 ε' 3; vgl. auch 12 ιη' 3); pejorativ erscheint es im Zusammenhang mit dem Teufel[9] oder dem Thanatos[10]. Der ältere Bruder im Kontakion vom Verlorenen Sohn sieht in den Maßnahmen seines Vaters bei der Rückkehr des „verlorenen" Bruders ein suspektes Unternehmen[11]. – Im Kontakion über den Besessenen sagt der Dichter, daß der Kampf gegen die Dämonen in der Kirche auch durch die Hymnen der Gläubigen geführt werde; in ihnen werde der Triumph über die feindlichen Dämonen, der in Form eines beweglichen Prangers gedachte θρίαμβος, dargestellt[12]. Wenn man sich erinnert, was man in justinianischer Zeit unter θρίαμβος bzw. πομπή verstand[13], wird man an dramatisch belebte Kontakia denken dürfen.

Daß Romanos dramatisch spannend erzählen kann, zeigt etwa die aufgeregte Schilderung, die Hades von seiner Überwindung durch Christus gibt (25 γ' ff.). Christus, den er gefesselt glaubte, zwingt ihn, die Toten, die er schon verschlingen wollte, wieder auszuspeien[14]. Diese verspotten den

[9] 21 ς' 1: πολλῶν σου γέμει δραμάτων πᾶσα ἡ οἰκουμένη.

[10] 22 ς' 5: τῆς γὰρ βουλῆς μου δράματα ὑπάρχουσιν.

[11] 49 ιβ' 7: τί ἐστι τοῦτο τὸ δρᾶμα;

[12] 11 β' 6f.: ὅταν δαιμόνων τὸν θρίαμβον ἐν ἐκκλησίαις τραγῳδῶμεν. Vgl. auch 11 κε' 3: οἱ πομπεύσαντες νῦν τὸν διάβολον mit dem etwa synonymen Verbum für die πομπή.

[13] Z. B. Prokop. Anekd. 11, 36f. mit zweimaligem πομπεύω.

[14] In der analogen Situation 14 θ' 6 läßt sich der Text verbessern: τοὺς ἐντός μου ἀναπράττομαι καὶ οὓς † ἑτοιμάζομαι † ἁρπάζομαι Codd. und O; Grosdidier de Matons (Nr. 26) konjiziert

ohnmächtigen Hades und nennen ihn einen gierigen Vielfraß. Wie die Bienen um das Wachs sammeln sich die Toten um Christus, während Hades ängstlich auf die Schläge von seiten der Toten wartet und – den Kopf zwischen den Knien – sich weinerlich zusammenkauert. Bei der Rückkehr Christi aus dem Totenreich bemächtigt sich plötzlich beklommene Ruhe der gesamten Schöpfung (ϑ′ 3f.).

Eine besondere Färbung erhalten manche Szenen im Werke des Romanos durch eine feine Ironie, die von den Herausgebern des Textes nicht immer erkannt wurde[15]. Wiederholt richtet sich diese Ironie gegen einzelne Frauen oder die Frauen allgemein. So vergleicht Romanos die Frau des Potiphar, der es nicht gelungen ist, den jungen Joseph zu verführen, mit dem Fuchs mit den saueren Trauben aus der Fabel des Aesop (44 ιϑ′ 5ff.); sie, die nur das Kleid des geflüchteten Joseph in Händen hält, hat nicht die Trauben, sondern nur die Blätter zum Genuß behalten[16]. – Eine abfällige Bemerkung steht im Kontakion über die Unschuldigen Kinder, wo es verallgemeinernd heißt: „Das weibliche Geschlecht ist von Natur aus feig, wenngleich auch aggressiv und frech[17].“ – Als die Frau des Potiphar Joseph verführen will, bemerkt der Dichter in Parenthese: „Denn wann distanziert sich schon eine Eva von der Absicht der Schlange[18]?“ – Wenn Maria unter dem Kreuz versucht, Christus vom Tod abzureden, erklärt ihr der Heiland ausführlich den Sinn seines Erlösungstodes für Adam und Eva, d. h. für die Menschheit (19 ϑ′–ι′), und beendet diese Partie mit den Worten: συνῆκας κἂν ἄρτι; ἐπέγνως ἃ εἶπον; „Hast du nun verstanden? Hast du meine Worte begriffen?“ – Anderseits entbehren auch Marias Worte unmittelbar nach der Verkündigung durch den Erzengel Gabriel keineswegs der Ironie. Maria läßt ihren Verlobten kommen und fragt ihn: ποῦ ἦς, σοφέ; πῶς οὐκ ἐφύλαξας τὴν παρθενίαν μου; (36 ιβ′ 4). „Wo warst du, mein Gescheiter? Warum hast du nicht meine Jungfräulichkeit beschützt?“ Das σοφέ gegenüber dem nichts ahnenden, arglosen Joseph kann nur ironisch gemeint sein. Wenig später

καὶ οὓς ἡτοιμάσω μοι ἁρπάζομαι („et ceux que tu m'as préparés“) und erklärt das als einen metrischen Fehler für καὶ οὕς μοι ἡτοιμάσω ἁρπάζομαι, ist mit der Lesung allerdings selbst nicht glücklich. Ich habe schon *BZ* 57 (1964) 441 vorgeschlagen: καὶ οὓς ἔτι μασῶμαι ἁρπάζομαι, „und die ich noch kaue, raubt man mir“. Das ist sowohl metrisch wie phonetisch (Itazismus!) einwandfrei. Vgl. übrigens 14 ϑ′ 4 καταπίνων εὐθέως ἐμῶ; 25 γ′ 6 οὓς κατέπιον ἐξέμεσα. Zu μασάομαι vgl. 43 ζ′ 2.

[15] Zur Ironie bei Romanos vgl. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode (wie Anm. 1), 326f.; der Autor betont die Spannung (tension), von der die Ironie bei Romanos zumeist ausgeht.

[16] ὅλον μὲν τὸν βότρυν τρυγῆσαι ἐλπίζουσα. τρυγᾶν wird in der Epistolographie und im Roman nicht selten im Sinne des sexuellen Genusses verwendet.

[17] 3 ια′ 4f.: δειλὸν γὰρ φύσει ἔστιν τὸ γένος τῶν θηλείων, εἰ καὶ προπετὲς πέλει καὶ θρασύτατον.

[18] 43 ι′ 8: πότε γὰρ λείπει Εὔα τὴν τοῦ ὄφεως γνώμην;

klingt wieder ein gedämpfter ironischer Vorwurf an, wenn Maria ihrem Verlobten auf die bestürzte Frage nach der Natur des Himmelsboten entgegenhält: „Jetzt interessierst du dich für mich und willst dich über meinen Zustand unterrichten[19].“ Das νῦν (36 ις′ 1) ist wohl betont zu verstehen und – in Zusammenhang mit dem obigen ποῦ ἦς; – als der Vorwurf aufzufassen: Du hättest dich schon früher für mich interessieren müssen! – Bei der Aussendung der Apostel fordert Christus den Matthaios auf, so wie er ehemals als Zöllner die Reisenden bis aufs letzte geschröpft habe – bis auf den letzten *quadrans*, das Viertel eines As – jetzt dem Teufel, dem Widersacher Adams, entgegenzutreten und ihn steuerlich (eig. „zöllnerisch“) zu behandeln und bis aufs Hemd auszuziehen[20].

Daß die Ironie bei Romanos durchaus auf Reflexion beruht, zeigt jene Stelle, wo der Dichter Christus vor der Auferweckung des Lazarus nach dessen Grab fragen läßt: „Denn ironisch fragte er, der mit seiner Hand den Menschen schuf: Wo ist Lazarus begraben[21]?“ – Romanos legt Christus auch noch andere ironische Bemerkungen in den Mund. In dem Kontakion auf den Apostel Petrus bot sich dem Dichter – bei aller sonstigen bevorzugten Behandlung des κορυφαῖος[22] – gute Gelegenheit zur Ironie. So erinnert Christus den Petrus nach dessen großsprecherischen Versicherungen der unbedingten Treue und des Vertrauens an seine Kleingläubigkeit auf dem See[23]. In der Beurteilung der Verleugnungsszene bedient sich Romanos der Sportmetaphern, wie sie vor allem aus den Paulusbriefen bekannt sind. Im Kampf mit der Magd hat Petrus seine Standfestigkeit (κράτημα) schnell verloren, ein Mädchen hat ihn zu Boden geworfen[24]. Das Lispeln des kleinen Mädchens hat er gefürchtet wie ein Gebrüll (18 ιδ′ 5–8). Später sagt der Dichter über Petrus, er habe nicht standgehalten, der „Wettkämpfer[25]“. Voller Ironie paraphrasiert Romanos die Verleugungsworte des Apostels „Ich kenne diesen Menschen nicht“: „Du kennst den Menschen nicht? Du willst doch nicht etwa sagen, daß du nicht den Menschen allein, sondern den Gott kennst? Du warst doch nicht darum bemüht, die Gottlosen zu belehren, daß der Gekreuzigte Gott ist?“ (18 ις′ 1–4). – Im Kon-

[19] 36 ις′ 1: νῦν προσεγγίσαι μοι ζητεῖς καὶ διδαχθῆναι, ὃ πέλω.

[20] 31 ιβ′ 5: τελώνησον (-ισον O) καὶ γυμνὸν τοῦτον δεῖξον.

[21] 14 ιζ′ 6f.: εἰρωνείᾳ γὰρ ἠρώτησεν ὁ παλάμῃ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον ‚ποῦ κατάκειται Λάζαρος‘; λέγων. – Vgl. Athanasios, Or. c. Arian. 3, 37f.; Gregorios v. Naz., Or. theol. 3, 20.

[22] Vgl. E. Topping, The Apostle Peter, Justinian and Romanos the Melodos. *Byz. and Mod. Greek Studies* 2 (1976) 1–15.

[23] 18 ς′ 5f.; unmittelbar davor drei ironische Fragen an Petrus: τί μοι λέγεις, φίλε Πέτρε, ‚οὐκ ἀρνήσομαι‘; οὐ φεύγεις ἐμέ; οὐκ ἀθετεῖς;

[24] 18 ιδ′ 1: ἀφῆκες, ἀπόστολε, ταχέως τὸ κράτημα καὶ κόρη σε ἔρριψεν.

[25] 18 ιζ′ 4: μηδὲν ὑπομένων ὁ ἀθλητής; dies die bessere Lesart von Δ gegenüber μαθητής, das O übernommen hat.

takion über die wunderbare Brotvermehrung ironisiert Christus die übertriebene Sorge (μέριμνα) der Jünger angesichts der hungernden Menge. Da sie in ihrer Anrede an Christus ihre Sorge zweimal betont hatten[26], müssen sie sich von ihm sagen lassen: „Wenn ihr euch schon so sorgt, so gebt doch den Hungernden Nahrung und Brot[27]“. In dem breit ausgewalzten Dialog zwischen Christus und den Jüngern wird deren μέριμνα noch zweimal abgewertet[28]. Die auf Christi bekanntes Wort (Matth. 6, 27) zurückgehende Ablehnung der μέριμνα gehört übrigens zu den Leitmotiven des Romanos[29].

Ein letztes Beispiel für Ironie bei Romanos mag die Wechselrede zwischen Thomas und den übrigen Jüngern unmittelbar vor der bekannten Szene des „ungläubigen“ Thomas bieten. Die Mitteilung, den Herrn gesehen zu haben, erregt den Neid des Thomas, der an diesem Ereignis nicht teilhatte; so moquiert er sich über die Jünger: „Just in eurem Mauseloch seid ihr kühn; bei geschlossenen Türen gebt ihr große Töne von euch; ihr ruft „wir haben gesehen“ – in einem Winkel! – „den Schöpfer“[30]. Die auffallende Wortstellung von ἐν γωνίᾳ erhöht den Spott des Thomas.

Bei aller Hochschätzung des Dichters Romanos darf man den Prediger nie vergessen. Die pastorale Komponente ist in allen Kontakia vorhanden, wenngleich in sehr verschiedener Intensität. Von 59 Kontakia des 1. Bandes der Oxforder Ausgabe, d. h. den sicher echten Kontakia, enthalten 47 ein Schlußgebet, freilich verschiedener Länge und verschiedenen Inhalts. Von den restlichen 12 weisen 8 ein pastorales Element zu Beginn des Textes auf[31]. Nur 4 Nummern sind ohne ein solches Element zu Beginn bzw. am Ende des Kontakions überliefert[32]. Das pastorale Element in den Anfangsstrophen besteht zum einen in der Aufforderung an die Gemeinde, sich dem Thema zuzuwenden und dem Text zu folgen, sei es in der Form des in der Homiletik so beliebten δεῦτε in Verbindung mit einem oder mehreren Hortativen: (1) δεῦτε ἴδωμεν ... δεῦτε λάβωμεν; (32) δεῦτε ἀνανήψωμεν; (36) δεῦτε καὶ συμπορευθῶμεν, sei es in der Aneinanderreihung solcher Hortative allein[33], zum andern in der teils katanyktischen Anrede der

[26] 13 θ' 8: ὁ μεριμνῶντες παρακαλοῦμεν; ι' 6: σφόδρα γὰρ μεριμνῶμεν.

[27] 13 ια' 2: μεριμνῶντες δότε τροφὴν καὶ ἄρτους τοῖς πεινῶσιν.

[28] 13 ιδ' 7f.: ἀτόπως μεριμνῶντες. τί μεριμνᾶτε ...; ις' 2 ἢ γὰρ θρέψατε τὸν λαὸν οἱ οὕτως μεριμνῶντες;

[29] Außer Nr. 13 vgl. Nr. 18 und 48.

[30] Im letzten Satz ist das ἐν γωνίᾳ von Δ der Konjektur von Trypanis γεγωνυίᾳ vorzuziehen.

[31] Es sind dies: Nr. 1. 9. 18. 31. 32. 33. 36. 41.

[32] Nr. 2. 26. 37. 45.

[33] Nr. 18: τὸν νοῦν ἀνυψώσωμεν κτλ., insgesamt 8 Hortative.

eigenen Seele (ψυχή μου: 9.41) oder in einer persönlichen Bitte an Christus (31.33). Auch in den Anfangsstrophen jener Kontakia, die ein Schlußgebet aufweisen, beobachten wir eine bemerkenswerte *variatio*: Neben den schon erwähnten Beispielen mit δεῦτε[34] und mit verschiedenen Hortativen[35] stehen Invokationen Gottes bzw. Christi[36], Variationen des jeweiligen Themas[37], Hinweise auf einschlägige Evangelienstellen[38], Anrufungen der Elemente[39] und schließlich mehr oder weniger katanyktische und persönlich formulierte Eingangsstrophen[40]. – Die überwiegende Zahl der Schlußgebete ist mehr oder weniger fest mit dem Thema des Kontakions verbunden. Einige Beispiele: Das Kontakion zur Hochzeit von Kanna endet – im Hinblick auf die Verwandlung des Wassers in Wein und auf die Verwandlung des Weins in der Eucharistie – mit der Bitte um reinen Glauben und unvermischtes Dogma (7 κα'). Die wunderbare Brotvermehrung veranlaßt den Prediger, den Heiland um Sättigung mit Gerechtigkeit zu bitten[41]. Zum Schluß des Kontakions über Judas stellt Romanos seiner Gemeinde den Fall (πτῶμα) des Verräters als abschreckendes Beispiel vor Augen (17 κγ'). Im ersten Kontakion auf Joseph fordert der Prediger zur Nachahmung von dessen σωφροσύνη auf (43 μ'), im zweiten sieht er sich selbst demütig katanyktisch im Gegensatz zu Joseph und bittet Christus um Rettung (44 κβ'). – Gelegentlich werden typologische Motive in den Schlußstrophen behandelt (42 ιθ'. 45 λγ'). Die auf das Kreuz Christi bezüglichen Kontakia (19–23) enden mit Gebeten an das Kreuz und Hymnen auf den Erlösungstod des Heilands. Manchmal erhofft sich Romanos in den persönlich gehaltenen Gebeten der Schlußstrophen Erlösung aufgrund seiner Hymnen[42]. Einmal betet er sogar um die qualitätvolle Ausführung dieser Hymnen[43].

Die sehr zahlreichen persönlichen Schuldbekenntnisse des Predigers, die gelegentlich in ein richtiges Katanyktikon übergehen (so das Gebet Nr. 56), sind offenbar ein psychologisch begründetes Mittel der Pastoral, das nach dem Grundsatz des *exempla trahunt* die Gemeinde aneifern soll. Derartige Stellvertretung mit anderem Akzent liegt im 1. Kontakion (Geburt Christi)

[34] Nr. 5. 52.

[35] Nr. 4. 8. 11. 42. 43. 44. 49.

[36] Nr. 12. 16. 25. 28. 46. 50. 58.

[37] Nr. 13. 14. 54.

[38] Nr. 27. 47.

[39] Nr. 17. 20.

[40] Nr. 10. 34. 40. 48.

[41] 13 κβ' 4: χόρτασον ἡμᾶς πάντας τὴν δικαιοσύνην.

[42] 29 κδ' 11: δός μοι χάριν κηρύττοντι τοὺς ὕμνους σου. 52 ιζ' 9f.: ἀλλ' οὖν διὰ τοὺς λόγους ἐξελοῦ με κτλ.

[43] 16 ις' 8: δεῖξόν με καλλίεργον βοᾶν; vgl. auch 9 α': das Nutzen des ererbten Talents.



vor, wenn Maria angesichts der drei Geschenke der Magier drei Bitten an Christus äußert: ὑπὲρ ἀέρων... καὶ ὑπὲρ τῶν καρπῶν τῆς γῆς καὶ τῶν οἰκούντων ἐν αὐτῇ. Diese Bitten für günstiges Wetter, für die Früchte der Erde und deren Bewohner, die im Euchologion zu lesen und in der Ostkirche bis heute lebendig sind[44], hören sich aus dem Munde der Gottesmutter und μεσῖτις wirkungsvoller an als aus jenem des Predigers (1 κβ′ 5–8).

Außer den Anfangs- und Schlußstrophen hat Romanos auch sonst manche Passagen und oft mehrere Strophen seiner Kontakia pastoral formuliert. Abgesehen von dem vorher erwähnten Katanyktikon (56) ist etwa das Kontakion auf das Fasten (51) überwiegend – und zwar auch in der Mittelpartie, die den Sündenfall behandelt – auf moralische Wirkung berechnet. Die zusammenfassende Schlußmahnung zum Fasten weist auf die Fülle der den Menschen zur Verfügung stehenden Nahrungs- und Genußmittel hin, die zur Freßlust verleiten[45]. Ähnliches gilt von den beiden Kontakia über die klugen und die törichten Jungfrauen (47. 48). Von der Betroffenheit über das Gleichnis bei Matthäus ausgehend und nach einem Vergleich des menschlichen Lebens mit der unsicheren Seefahrt verzichtet der Prediger auf die wörtliche Wiedergabe der Evangelienstelle, da sie ja den Zuhörern bekannt sei (47 ε′ 6f.), und widmet sich ganz der Lehre, die man aus dem Gleichnis zu ziehen hat (διδασκαλία). Dabei werden die Einzelheiten über die Eigenschaften der Jungfrauen sehr breit ausgeführt. In den letzten Strophen findet sich nochmals die pastorale Nutzanwendung, die mit einem persönlichen Katanyktikon abschließt (47 κη′–λα′). Noch konzentrierter ist die pastorale Komponente in dem anderen Kontakion zum selben Thema (48), das besonders stark eschatologisch gefärbt ist. Zugleich fällt der katanyktische Ton in dem wiederholten ψυχή μου auf; es beginnt mit τί ῥᾳθυμεῖς, ταπεινή μου ψυχή; und kehrt noch 10 mal in verschiedenen Strophen wieder. Die Schlußstrophe ist von Pessimismus erfüllt. Der Prediger bittet Gott, nicht auf eine Umkehr (ἐπιστροφή) der Menschen zu warten: „Denn die kommt nicht“ (οὔτε γὰρ ἔρχεται), und sollte sie für kurze Zeit kommen, so wird sie nicht von Dauer sein (48 ιη′ 6ff.).

Romanos hat in seinen Kontakia die Person Christi in den Mittelpunkt gestellt. 34 Nummern, d. h. mehr als die Hälfte der echten, im 1. Band der

[44] Vgl. etwa J. Goar, Euchologion. Venedig [2]1730, ND Graz 1960, S. 609–641. – G. Passarelli, L'Eucologio Cryptense Γ. β. VII. (sec. X) (*Analekta Blatadon* 36). Thessaloniki 1982, Nr. 213–218. – Allgemein zur liturgischen Funktion des Dichters vgl. E. C. Topping, The Poet-Priest in Byzantium. *Greek Orthod. Theol. Rev.* 14 (1969) 31–41.

[45] 51 κα′ 8f.: τῶν τραπεζῶν ἡ χάρις ἡ κινοῦσα ἡμᾶς πρὸς τὴν ὄρεξιν τὴν τῆς γαστριμαργίας. Zum Vergleich des Fastens mit dem „Zehnt“ (51 κγ′ 1: ὁ ἀριθμὸς οὖν ἐν τῇ νηστείᾳ δηλούσθω ὁ τῆς δεκατώσεως) vgl. H. Hunger, Fasten als „Zehntpflicht“ des Christen in frühbyzantinischer Zeit. *Wiener Archiv für Geschichte des Slaventums und Osteuropas* 6 (1966) 41–47.

Oxforder Ausgabe edierten Texte beziehen sich auf Christus. Das zentrale Thema des christlichen Glaubens, die Auferstehung, ist nicht weniger als sechsmal behandelt. Nur 6 weitere Nummern, und zwar Geburt Christi, Lazarus, Verkündigung, Joseph, die 10 Jungfrauen, die 40 Märtyrer, liegen in je zwei verschiedenen Fassungen des Themas vor. Die 25 nichtchristologischen Themen verteilen sich auf das AT und NT; nur drei sind Märtyrern gewidmet. Dafür sind die im 2. Band der Oxforder Ausgabe publizierten Kontakia fast durchwegs auf Heilige und Märtyrer bezogen. Unter diesen in ihrer Echtheit zumeist zweifelhaften Stücken dürften sich aber doch noch einige echte Romanos-Kontakia befinden[46]. Bei der Präsentation dieser Themen hat sich der Prediger kaum eine Gelegenheit entgehen lassen, wo er auf seine Zuhörer pastoral einwirken konnte. Er hat aber auch von seiner Kenntnis der Typologie reichen Gebrauch gemacht. Soviel ich sehe, gibt es nur wenige Kontakia, in denen überhaupt keine typologische Anspielung vorkommt[47]. Dafür sind die typologischen Gegenüberstellungen in anderen Kontakia besonders konzentriert[48]. Romanos konnte dabei auf die reiche patristische Literatur, insbesondere die Homiletik der Kirchenväter zurückgreifen[49].

Ähnliches gilt vom Gebrauch der Metaphern, die in der Tradition der antiken Rhetorenschule ebenso wie in den Schriften der Väter, soweit sie sich die formale Bildung angeeignet hatten, wie in einer riesigen Fundgrube vorrätig waren. Wir werden im Zusammenhang mit den rhetorischen Elementen bei Romanos noch darauf zurückkommen. Hier seien nur einige wenige Beispiele aus dem theologischen Bereich genannt. Dem sich weigernden Johannes Prodromos erklärt Christus, daß er mit der Taufe des Herrn eine λειτουργία durchzuführen habe und daß so die Gestalt der Kirche Christi vorgezeichnet werde; die ihm von Christus übertragene Gewalt werde später den Freunden Christi und den Priestern übertragen werden (5 ιγ′ 1–5). Christus erscheint als „Fels des Lebens“ (20 α′ 4 πέτρα τῆς ζωῆς), das Kreuz als Siegeszeichen (τρόπαιον), das Christus auf seinen Schultern hinausträgt, um sich kreuzigen zu lassen, aber auch um den Erzfeind, den Teufel, ans Kreuz zu schlagen (20 κα′ 3 σταυρωθῆναι καὶ σταυρῶσαι). Die aus den Paulusbriefen stammenden Sportmetaphern finden sich bei Romanos in mehreren Kontakia[50]. Ferner erscheint Christus als der getreue Arzt (8 α′ 4 πιστὸς

[46] Zur Echtheit der hagiographischen Hymnen s. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode (wie Anm. 1) 217–242; 5 Kontakia sind sicher als echt anzusehen.

[47] Nr. 8. 11. 12. 15. 18. 39. 47.

[48] Z. B. Nr. 2. 6. 16. 20. 22. 43. 48. 51. 52. 54.

[49] Eine Liste wichtiger typologischer Themen bei Romanos: Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode 258–261.

[50] Z. B. *termini* für den Wettkampf allgemein (ἆθλος 57 γ′; ἀγών 59 ιγ′), für den Ringkampf (πάλη 18 ιδ′, 21 ιζ′, 43 ια′, 44 ιη′, 57 γ′), für das Pankration (44 κ′), für den Wettlauf

ἰατρός), als der weise Arzt (8 γ' 4), der die seelischen Leiden heilt[51]. In der Heilstätte der Buße[52] hält er Heilmittel (eigentlich Pflaster [ἔμπλαστρον]) für die seelischen Wunden bereit.

Wie Christus sich als guter Hirte für seine Schafe opferte, so tritt auch der Prediger für seine Schafe, seine Gemeinde, ein. Freilich war Romanos überzeugt, es mit denkenden Schafen zu tun zu haben. Jedenfalls traut er seinen Zuhörern eine gewisse Intelligenz zu. Sonst wäre es kaum verständlich, daß er sich immer wieder auf logische Überlegungen einläßt und auf verschiedene mögliche Einwürfe gegen Bibelstellen oder eigene Formulierungen von sich aus eine Antwort anbietet. Im Kontakion über die Hochzeit zu Kanna wendet sich Maria mit den bekannten Worten „Sie haben keinen Wein mehr" an Christus, in der Erwartung eines Wunders. Aus diesem Anlaß fragt Romanos die Gottesmutter, woher sie denn wisse, daß Christus ein Wunder wirken werde, wo doch das Weinwunder das erste unter den Wundern Christi gewesen sei (7 ς'). Maria apostrophiert in ihrer Antwort direkt das Auditorium des Meloden (!) und erinnert an das viel größere Wunder der Jungfrauengeburt. Wenig später sagt Christus zu seiner Mutter: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen". Hier sieht Romanos einen Ansatz zur Gottlosigkeit, wenn man annehme, daß Gott an die Uhr gebunden sei, und läßt Christus mit einem Exposé über die Bedeutung der τάξις (Ordnung), eines politischen Grundbegriffs in der Ideologie der Byzantiner, antworten (7 ι'–ιζ'). – Bei der Verkündigung durch den Erzengel Gabriel verwendet dieser gegenüber der staunenden Maria das typologische Beispiel vom Roten Meer, das beim Durchzug der Israeliten trocken erschien und trotzdem Meer blieb. Maria jedoch insistiert und meint, daß es beim Durchzug durchs Rote Meer Moses und seinen Stab sowie Gebete gegeben habe, während bei ihr „nichts dazwischen", keinerlei Mittler vorhanden sei[53]. – Nach der dreimaligen Verleugnung des Herrn läßt Romanos einen fiktiven Zuhörer fragen, warum Petrus trotzdem verziehen werde; eine viermalige Anaphora von συγχώρησις und συγχωρεῖν unterstreicht Christi Willen, allen zu verzeihen (18 κα'–κβ'). – Bei der Schilderung der Auferstehung bemerkt der Melode den Gegensatz zwischen den Gräbern, die sich

(δρόμος 59 ιγ'), für Kunstgriffe (παλαίσματα 43 ιδ'), für den Kampfrichter (ἀγωνοθέτης 43 ιγ'; ἀθλοθέτης 44 ιη'), für den Sieger (στεφανίτης 44 ιθ'), für den Wettkämpfer (ἀθλητής 18 ιδ'. ιζ', 44 ια'. ιη'. κ'), für die Niederlage (πτῶμα 43 ια'), für das Kämpfen (ἀθλεῖν 44 ιη', 59 ιγ'), für das Einsalben zum Kampf (προαλείφειν 31 ιη'; ὑπαλείφειν 43 ια'), für das Niederwerfen des Gegners (ῥίπτειν 18 ιδ', 57 γ'. ιδ'; βάλλειν 18 ιζ'; καταπατεῖν im Sinne von angreifen 43 ια' 2. 6).

[51] 8 α' 6: ψυχῶν τὰ πάθη ὡς Θεὸς ἰώμενος.

[52] 52 α' 1: τὸ ἰατρεῖον τῆς μετανοίας. – Vgl. auch R. J. Schork, The Medical Motif in the Kontakia of Romanos the Melodist. *Traditio* 16 (1960) 353–363.

[53] 36 ϑ' 5: νῦν εἰς μέσον οὐδέν.

von selbst öffnen, um die Toten zu entlassen, während am Grabe Christi der Engel erscheint, um den Stein wegzuwälzen. So fragt er den Herrn, wieso er einer solchen Hilfe bedurfte, und Christus selbst gibt die Antwort in direkter Rede: Der Engel sollte für die Toten ein Symbol und Zeichen der Auferstehung sein (27 ιζ'–ιθ'). – In dem Kontakion über das Klosterleben, das Romanos in hohen Tönen preist, versucht er einen Einwand seiner Zuhörer vorwegzunehmen, der vielleicht nicht verbal, aber doch in Gedanken erhoben werden könnte: Warum sei er, Romanos, nicht dem Ruf Christi gefolgt und ins Kloster gegangen? Er beantwortet diesen möglichen Vorwurf mit dem Hinweis, daß auch zur Zeit Christi nicht alle dem Ruf des Herrn folgten, an die er erging (55 ϑ'–ι'). – Derartige Beispiele ließen sich leicht vermehren.

Es ist allgemein bekannt, daß die großen griechischen Kirchenväter, insbesondere die Kappadokier und Johannes Chrysostomos, aufgrund ihrer formalen Bildung in heidnischen Schulen das Erbe der antiken Rhetorik in sich aufnahmen und in ihren eigenen Werken reichlich verwerteten. Was wir aus Homiletik und Exegese kennen, fand auch in die Kirchendichtung seinen Eingang. Wer immer ein Kontakion des Romanos gelesen hat, wird diese mehr oder weniger starke rhetorische Einfärbung beobachtet haben. Es mag zunächst genügen festzustellen, daß der Melode alle rhetorischen Figuren (Tropen) kennt und oft – für unseren Geschmack nicht selten zu massiv – anwendet.

Wie konzentriert eine einzige Metapher den Text einer Strophe beherrschen kann, zeigt gleich das erste Kontakion auf Christi Geburt. Der in der Krippe liegende Gottessohn kündigt seiner Mutter in eigenen Worten die Ankunft der Magier an und fordert Maria auf, sie zu empfangen (1 ϑ'): „Nun empfange, Ehrwürdige, empfange sie, die mich empfangen; denn bei ihnen bin ich wie in deinen Armen. Und ich habe mich nicht von dir entfernt und bin (doch) mit ihnen zusammengetroffen." Mit einer Anadiplosis und einer *figura etymologica* (δέξαι, σεμνή, δέξαι τοὺς δεξαμένους με) beginnt diese Aufforderung, die mit einem Oxymoron als „Erklärung" für die Kenntnisse Christi über die Magier abschließt. „Sie aber öffnet die Tür und empfängt die Gruppe der Magier. Es öffnet die Tür das verschlossene Tor, durch das nur Christus hindurchging. Es öffnet die Tür sie, die offenstand, ohne im geringsten des Schatzes der Reinheit beraubt zu werden. Die Tür öffnet sie, aus der geboren wurde die Tür, das neugeborene Kind, der ewige Gott." Fünfmaliges ϑύρα (dazu einmal πύλη) prägt dem Hörer die Metapher von Maria als Tür ein. Die viermalige Anaphora ἀνοίγει ϑύραν (mit kleinen Varianten) ist zum erstenmal wörtlich zu verstehen – daß die Höhle keine Tür hat, die für die Magier geöffnet werden kann, ist ein logisches Bedenken, um

das sich die Rhetorik nicht kümmert – und geht dann in die Metapher – der mütterliche Schoß und seine Öffnung durch die Geburt – über. Maria ist nun doch „geöffnet", sie verliert aber keineswegs den Schatz ihrer Reinheit, sondern bleibt Jungfrau. Aus ihr, die die Tür geöffnet hatte, ging Christus hervor, selbst eine Tür, die ins Paradies, in den Himmel führt. Mit dieser Wendung findet der Autor den Anschluß an den Refrain: παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων Θεός. Wir haben es mit der engen Verflechtung von rhetorisch konzentrierten Wortspielen und biblischen Vorstellungen zu tun. Die genannten Metaphern kehren nicht nur bei Romanos selbst[54], sondern auch in der Liturgie mehrfach wieder[55].

Der Refrain des soeben genannten Kontakions παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων Θεός bildet übrigens die rhetorische Figur der Antithese, eines der wichtigsten Kunstmittel, das Romanos immer wieder überraschend und manchmal in großer Dichte anzuwenden verstand. Als Beispiel wollen wir einen Ausschnitt aus dem zweiten Joseph gewidmeten Kontakion (44 α′–δ′) ansehen, der die intensive rhetorische Technik des Meloden einprägsam vor Augen führt. In der ersten Strophe fordert der Prediger seine Gläubigen auf, die unverwundbare Waffenrüstung für die Seelen, die ἀρετή, anzulegen, um den Kampf gegen die Sünde aufzunehmen. Welche ἀρετή ist gemeint? Es ist die φιλοσοφία! Sofort folgt die aristotelische Definition der Philosophie als τέχνη τεχνῶν und ἐπιστήμη ἐπιστημῶν. Es handelt sich aber nicht um die alte hellenische Philosophie, sondern um die praktische Askese der Mönche. Das zeigt schon der nächste Satz: „Durch sie wird die Seele wie auf einer Leiter geführt und zur Höhe des himmlischen Lebens emporgebracht." Zwar lebte Johannes Klimax, der den Beinamen von seiner eigenen Dichtung erhielt, später als Romanos, aber das Bild von der zum Himmel emporstrebenden Seele, die viele Stufen der Läuterung durchmachen muß, war schon älter[56].

Nun werden die vier platonischen Kardinaltugenden aufgezählt, die zum festen Bestand der spätantiken und byzantinischen Schulbildung gehörten und somit in vielen Texten bis zum Untergang des Byzantinischen Reiches zu finden sind. Selbstverständlich werden sie von Romanos wie von seinen Zeitgenossen ohne Bedenken als christliche Tugenden verstanden, als Waffen, mit denen ein moralischer Sieg errungen werden kann. Der Refrain

---

[54] Z. B. 4 ϑ′ 5: ἡ πύλη ἡ κεκλεισμένη ... ἣν μόνος διώδευσε.

[55] Z. B. Menaion, 8. Sept. (*Men. Rom.* I 88, 31 f.): ἡ μόνη πύλη τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἣν διελθὼν κεκλεισμένην διεφύλαξεν. – 25. Dez. (*Men. Rom.* II 671, 5): νέου φανέντος ἐκ πύλης κεκλεισμένης. – 25. März (*Men. Rom.* IV 182, 20 f.): ὁ Δαυῒδ δὲ ἁγίασμα φάσκει, πύλην δέ σε ἄλλος. – 15. Aug. (*Men. Rom.* VI 405, 26): τοῦ Θεοῦ ἡ πύλη.

[56] Vgl. Basileios von Seleukia, or. 1, 1 (*PG* 85, 29 A 9 f.): κλίμακος γὰρ δίκην Θεὸς ἁρμόσας τὴν κτίσιν, δι' αὐτῆς πρὸς ἑαυτὸν τοῖς φιλοθέοις ἀνάβασιν ἐτεχνήσατο.

ὅτι πάντα ἐφορᾷ τὸ ἀκοίμητον ὄμμα ist vom Prediger sehr geschickt gewählt, weil er gerade für Versuchungen im sexuellen Bereich gut paßt und auch hier in der Auseinandersetzung der beiden Partner eine beachtliche Rolle spielt.[56a]

Zu Beginn der 2. Strophe legt Romanos die seelsorglich-didaktische Aufgabe seines Kontakions *expressis verbis* dar. Das Beispiel der Versuchung Josephs wird gebracht, a) um den Zuhörern zu zeigen, welchen Ruhm die ἀρετή bringt, b) um sie zu einem Leben der Selbstbeherrschung zu überreden. In einem unerhört kompressen Vers mit drei Alliterationen von π wird das Schicksal Josephs umrissen: οὗτος πραθεὶς διὰ πάθος φθόνου δοῦλος παθῶν οὐδαμῶς εὑρέθη – eine Josephslegende im Zeitraffer! Nicht nur Verkauf und Versklavung Josephs durch den Neid seiner Brüder, auch die Beherrschung der Situation wird in diese Zeile einbezogen. Mit dem νοῦς als Herrscher kann Joseph die fleischlichen Begierden überwinden. – Im folgenden wird die Antinomie von sozialer und moralischer Überlegenheit in mehreren Variationen und unter Aufbietung vieler rhetorischer Mittel ausgespielt. Zunächst folgen ganz parallel gebaute Kommata (διά – ἀνδρικῶς), „deshalb ließ er sich nicht erschüttern durch die Schmeicheleien der Frau, sondern schüttelte ihre Betörungsversuche mannhaft ab." Am Ende der beiden ersten Halbverse steht ein Reim, am Ende der beiden zweiten der Gegensatz Frau–Mann. Die inhaltlich nahestehenden Substantive κολακείας und θωπείας stehen an den analogen Stellen im Vers.

Der Angriff der Frau wird in einer doppelten Metapher wiedergegeben: Zwei der vier Elemente, und zwar Luft und Wasser, werden zum Vergleich herangezogen. Die Reden der Frau werden mit Windstößen verglichen, die das Haus der σωφροσύνη niederreißen sollen. Ihren sexuellen Rausch (μέθη) gießt sie wie Regen aus und bietet Ströme von materiellen (Geschenken) an. Joseph aber steht auf einem unerschütterlichen Felsen – es folgt der Refrain.

Die 3. Strophe ist zur Gänze auf Antithesen aufgebaut, die dazu dienen sollen, die oben erwähnte Antinomie kräftig hervorzuheben. „Der Leib wurde versklavt, seine Gesinnung aber bewahrte sich jener Charakterstarke unabhängig. Der im Traum als König erschien, wurde jetzt wie ein Sklave verkauft." Der folgende Vers bringt ein schönes Beispiel für Paronomasie (dreimal Verbalformen von κρατεῖν), verbunden mit einem Oxymoron, das natürlich als Antithese wirkt. Es folgen – nach einem Zwischenvers (5) – vier weitgehend parallel gebaute Verspaare (jeder Vers zu je zwei Halbversen), wobei stets die Verhaltensweise der Frau des Potiphar jener ihres Gatten gegenübergestellt wird. In den ersten 6 Zeilen sind die Verba an die Spitze

---

[56a] Der Gedanke liegt nahe, daß der Refrain der Kontakia von der Gemeinde mitgesungen wurde; vgl. E. C. Topping (unten A. 108), *BZ* 71 (1978) 24 und A. 14.

gestellt, am Ende der Verse stehen Substantive. Im Sinne der variatio sind es zuerst zwei Nominative mit Assonanz (εὔνοια – διάνοια), dann zwei Akkusative (Ἰωσήφ – εὐγενῆ), zuletzt zwei sich reimende Genetive (τρόπου – προσώπου). Aber auch die Nomina im Innern der Halbverse korrespondieren regelmäßig[57]. Das setzt sich im nächsten Verspaar fort, das zwei Demonstrativpronomina (οὗτος – αὕτη) einleiten und zwei Verba abschließen (Homoioteleuton: παρέδωκεν – προδέδωκεν). Davor stehen zwei parallele Akkusative (τὸν οἶκον – τὸ σῶμα) – und damit ist der Parallelismus wohl auf die Spitze getrieben. Die beiden folgenden Verse resümieren die abweisende Haltung Josephs, um einen Übergang zum Refrain zu finden.

In der 4. Strophe wird nochmals die „antithetische" Situation bewußt gemacht, gleich zu Beginn unter Verwendung der Assonanz τάξιν – πρᾶξις, – übrigens ein bemerkenswerter Satz: Die gesetzwidrige Handlung (*scil.* der Frau des Potiphar) verkehrte die „Ordnung der Dinge" (τῶν πραγμάτων τὴν τάξιν), d. h. die soziale Ordnung, ins Gegenteil! Der Satz enthält die Grundbegriffe von νόμος und τάξις (*law and order*), denen die Tat des Einzelnen gegenübersteht. – Die beiden folgenden Verse sind wieder ein rhetorisches Meisterwerk: „Der Sklave überwand die Leidenschaften, als vollkommener Herr über jede Lust, die Herrin aber wurde zur Sklavin der Sünde". Der sozial Unterlegene wird also aufgrund seiner moralischen Überlegenheit mit vollem Erfolg (τέλειος) zum Herrn, die sozial Überlegene wird zur Sklavin im moralischen Sinn. Es sei darauf hingewiesen, daß die zentralen Begriffe δοῦλος / ἀνδράποδον und δεσπότης / δέσποινα chiastisch gestellt sind. In der Folge ist das Kontakion immer wieder von ähnlichen Antithesen durchsetzt[58], so daß die gekennzeichnete Antinomie als Leitmotiv wirkt. In den späteren Strophen herrschen Metaphern aus dem Kampfsport und dem Kriegswesen vor.

Die Antithesen in ihrer großen Gesamtzahl verleihen dem Stil des Romanos eine charakteristische Färbung. Oft wird inmitten eines Kontakions durch einen einzigen antithetischen Satz die Veränderung der Situation plastisch hervorgehoben. So heißt es im Kontakion von der Samariterin[59]: „Die Ordnung kehrte sich um: Denn sie, die früher Trank bot, dürstete jetzt, und er, der zu Anfang dürstete, bietet nunmehr Trank an." – Der Dirne, die sich Christus zuwenden will, leiht Romanos antithetisch prägnante, kühne Worte: „Ich geh zu ihm; meinethalben ist er ja gekommen. Ich lasse die von ehedem; meine ganze Sehnsucht gilt ihm, der jetzt

[57] δεσπότου ∼ ταύτης; σεμνότητα ∼ φαυλότητα; ἀνὴρ ∼ γυνή; ἐκεῖνον ∼ ἐκείνην; ὀρθότης ∼ ὡραιότης.

[58] Besonders in den Strophen ε′, ς′, ϑ′, ια′, ιβ′, ιγ′, ιη′, ιϑ′.

[59] 9 ι′ 2f.: μετηλλάγη ἡ τάξις· ἡ ποτίζουσα γὰρ πρώην νῦν ἐδίψα, καὶ ὁ διψήσας ἐξ ἀρχῆς ἄρτι ποτίζει.

da ist." Ein schwacher Übersetzungsversuch gegenüber dem sprachmächtigen Original: ἀπέρχομαι πρὸς αὐτόν· δι' ἐμὲ γὰρ ἤλυθεν· ἀφίημι τοὺς ποτέ· τὸν γὰρ νῦν πάνυ ποθῶ[60]. Im 5. Kontakion auf die Auferstehung faßt Thanatos seine Niederlage durch den antithetischen Zweizeiler zusammen: „Der Baum der Erkenntnis brachte der Welt den Tod; das Holz des Todes erwies sich für alle als Auferstehung[61]." Auf die raffinierte Parallelität in Wortstellung und Begriffsentsprechung sei nur kurz hingewiesen. – Die wunderbare Rettung der drei Jünglinge im Feuerofen verdichtet sich zu einer einzigen antithetischen Zeile, einem Oxymoron: „Das Feuer wird zur Quelle und der Ofen spendet Tau[62]." – Überall, wo es um Wunder oder wunderbare Eindrücke geht, sind Antithesen in der Form von Paradoxa am Platz. Wiederholt gilt dies im Zusammenhang mit der Inkarnation. Im Paradies sagt Gott zu Adam: „Du bist trotz deiner Begierde nicht Gott geworden; ich aber bin jetzt freiwillig Fleisch geworden[63]." Vom Christuskind heißt es bei der Darstellung im Tempel: „Er, der an keinen Platz gebunden ist, findet Platz in den Armen des Priesters[64]." Die Bestattung des Lazarus ist vollends als Paradoxon formuliert: „Die Bestattung wurde zu einer Taufe, die den Tod in Leben verwandelte[65]."

Das sind nur wenige Beispiele für die meisterhafte Anwendung dieses rhetorischen Stilmittels der Antithese durch Romanos. Auch für die übrigen Redefiguren muß ich mich in diesem Rahmen auf einige wenige Zitate beschränken. Auszeichnenden Charakter besitzt fast immer das Asyn-

[60] 10 ε′ 1f.; übrigens alliterierendes Alpha und dreimal Pi.

[61] 28 κα′ 6f.: τὸ γὰρ τῆς γνώσεως πρέμνον θάνατον ἔφερε κόσμῳ· τὸ δὲ τῆς θνήσεως ξύλον πᾶσιν ἀνάστασις ὤφθη: ein in die liturgischen Texte eingegangener Typos. So heißt es z. B. zum Fest der Kreuzerhöhung am 14. September: Ἐν παραδείσῳ με (es spricht Adam) τὸ πρὶν ξύλον ἐγύμνωσεν, οὗπερ τῇ γεύσει ὁ ἐχθρὸς εἰσφέρει νέκρωσιν· τοῦ σταυροῦ δὲ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς τὸ ἔνδυμα ἀνθρώποις φέρον ἐπάγη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ κόσμος ὅλος ἐπλήσθη πάσης χαρᾶς. (*Men. Rom.* I 160). Vgl. Gregorios v. Nyssa, Or. 4, In resurrectionem domini. – H. RAHNER, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Darmstadt [3]1966, 68f. und A. 53 mit Literatur.

[62] 46 κδ′ 5: τὸ πῦρ πηγάζει καὶ κάμινος δροσίζει. Vgl. Athanas. ep. Serap. 2, 6 (*PG* 26, 617B 14–16): ὁ δὲ Δανιὴλ ... καὶ τὸν μὲν Υἱὸν εἶδε δροσίζοντα τὴν κάμινον. Isidor. Pelus. ep. 2, 151 (*PG* 78, 605D 7f.): τοὺς εἰς τὴν κάμινον τῆς πενίας τυγχάνοντας ἐδρόσιζεν. – Christus als πῦρ δροσίζον bei Romanos: 1 ιγ′ 9 (hier im Gegensatz zum verzehrenden Feuer der persischen Religion); 5 ιδ′ 8f.; 20 δ′ 5. – Dasselbe Bild Jahrhunderte später in antithetischer Form im Roman des Theodoros Prodromos, Rhodanthe und Dosikles VIII 225, identisch bei Niketas Eugenianos, Drosilla und Charikles II 382: ὦ πῦρ δροσίζον, ὦ φλογίζουσα δρόσος. Vgl. auch Menaion, 25. Dez. (*Men. Rom.* II 668, 23): ἡ δροσοβόλος ... κάμινος. – 15. Aug. (*Men. Rom.* VI 417, 35): φλόγα δροσίζουσαν.

[63] 5 β′ 6: αὐτὸς ἐπιθυμῶν Θεὸς οὐκ ἐγένου· ἀλλ' ἐγὼ νῦν βουληθεὶς σὰρξ ἐγενόμην.

[64] 4 α′ 6: ὁ ἀχώρητος χωρεῖται ἐν ἀγκάλαις τοῦ πρεσβύτου. Vgl. z. B. Menaion, 25. Dez. (*Men. Rom.* II 661, 18): ὁ ἀχώρητος παντί, πῶς ἐχωρήθη ἐν γαστρί;

[65] 14 ιδ′ 4: ἐγένετο ἡ ταφὴ ὡς βαφὴ μεταποιοῦσα φθορὰν εἰς ζωήν.

deton. Im Kontakion auf die Taufe sagt Christus zu Johannes u. a.: „Ich öffne die Himmel, ich führe den Geist herab, ich biete ihn ihnen zum Unterpfand[66].“ Über das Verhältnis des Judas zum Herrn heißt es: „Es wusch, es nährte ihn der Herr; der Hinterlistige lief davon, brüllte[67]“. Auch die Kreuzabnahme gibt Romanos mit einem Asyndeton wieder: „Er wurde vom (Kreuzes)holz genommen, in Linnen gewickelt, dem Grab übergeben[68].“ Dem Gemütszustand des Joseph anläßlich der Verkündigung entspricht ebenfalls ein Asyndeton: „Er zitterte, staunte, ängstigte sich[69]“. Nicht anders verbinden die verblüfften Frauen am Grabe rhetorische Fragen mit Asyndeta, um ihr Erstaunen beim Anblick des Engels auszudrücken: „Wer ist das, den wir sehen? Ein Engel? Ein Mensch? Ist er von oben gekommen? Oder ist er vielleicht von unten emporgestiegen? Feuer ist er, Licht strahlt er, er glänzt, er schimmert[70].“

Zu den oft verwendeten Figuren der Alliteration, der Assonanz, der Paronomasie und des Homoioteleuton sei nur das eine erwähnt, daß sich hier nicht selten die Gelegenheit bietet, die Entwicklung des Itazismus zu kontrollieren. Freilich wird man nicht immer sicher sagen können, ob die beiden einander zugeordneten Vokale in verschiedenen Wörtern der genannten Figuren völlig lautgleich ausgesprochen wurden. Aber die Tendenz der Lautentwicklung läßt sich oft eindeutig nachweisen. Die Alliterationen ἡ εὐσπλαγχνία ἐσφραγίσθη (48 δ′ 16) und εὐθὺς ἔσφαξας (49 ιζ′ 2) zeigen, daß im 6. Jahrhundert ευ vor Konsonant bereits als *ef* gesprochen wurde. In dieselbe Richtung weist die Assonanz ἐνέκρωσεν ∼ ἐνεύρωσε (25 ιη′ 6). Analog sprechen die Assonanzen κράξας ∼ κλαύσας (18 ζ′3), κλαύσω, κράξω (19 ια′ 9), κλαύσατε… καὶ κράξατε (40 ε′ 12) und ἀντὶ πράτου τὸν Παῦλον (31 κα′ 5) für Aussprache von αυ vor Konsonanten als *aw*. Daß αι bereits wie ε gesprochen wurde, zeigen die Assonanzen χλαίνην εἰς χλεύην (20 κα′ 7) und ξενοπρεπῶς ∼ καινοπρεπῶς (43 ιδ′ 1). υ und ι waren wohl schon identisch, wie κηρύγματος ∼ αἰνίγματος (6 ιγ′ 1) und μύσος ∼ μῖσος (44 ζ′ 14f.) bekräftigen. Dasselbe gilt von υ und ει (λείπῃ ∼ λύπῃ 41 η′3; φεῖσαι ∼ ῥῦσαι 30 ιγ′8), sowie von υ und η (ῥύστην ὡς λῃστήν 20 ς′ 6).

Für die häufig verwendete Paronomasie seien genannt: ἀνέστησε – ἔστη – ὁ στήσας (46 δ′ 6f.), ὑπέστη – συνέστη – ἔστη (17 α′ 6), ὁ φιλῶν φίλον φιλεῖ (24 ζ′ 4 = *figura etymologica*), εὗρες – εὑρεθεὶς – εὑρὲ (31 ζ′ 1), γίνομαι – γέγονα – γενέτης – γόνου (41 γ′ 6–8), κτίστου–κτίσεως–κτίσμα (58 δ′ 9).

[66] 5 ια′ 6f.: ἀνοίγω οὐρανούς, κατάγω τὸ πνεῦμα, χορηγῶ τοῦτο αὐτοῖς εἰς ἀρραβῶνα.

[67] 17 δ′ 4f.: ἔλουσεν, ἔθρεψεν ὁ Κύριος (*scil.* τὸν Ἰούδαν), ἔτρεχεν, ἔβρυχεν ὁ δόλιος κτλ.

[68] 20 κβ′ 7: τοῦ ξύλου κατηνέχθη, σινδόνι εἰλήθη, τάφῳ ἐδόθη.

[69] 36 ιγ′ 2: ἐτρόμασεν, ἐθαύμασεν, ἐθαμβήθη.

[70] 29 ιη′ 6–9: τίς πέφυκεν ὃν βλέπομεν; ἄγγελος; ἄνθρωπος; ἄνωθεν ἦλθεν ἢ τάχα κάτωθεν ἡμῖν ἀνέτειλεν; πῦρ πέλει, φῶς πέμπει, ἀστράπτει, αὐγάζει.

Unter den zahlreichen Homoioteleuta und Reimen scheint im Hinblick auf die Aussprache bemerkenswert die Gegenüberstellung von δόγμα und πόμα (9 ς′ 5) sowie diejenige von παναγία und διανοίᾳ (36 ε′ 1).

Gelegentlich hat Romanos Assonanzen zu rhetorischer Aggression benützt[71]. Anläßlich des Sprachenwunders zu Pfingsten werden die heidnischen Philosophen (οἱ ἔξω) verspottet: Aratos wird als der dreimal Verfluchte (τρισκατάρατον) eingeführt, zu Platon führen Irrwege (πλανῶνται), Demosthenes ist ein Schwächling (ἀσθενής), Homer ein flüchtiger Traum (ὄνειρος), Pythagoras mit Recht zum Schweigen gebracht (φιμωθέντα), obwohl die Stätte der Beredsamkeit, die ἀγορά (vgl. auch ἀγορεύω), in seinem Namen enthalten zu sein scheint (33 ιζ′). Der aktuelle Bezug war wohl mit der Schließung der Athener Philosophenschule durch Kaiser Justinian 529 gegeben.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß der so gewandte Rhetor Romanos in der Anwendung der stilistischen Kunstmittel manchmal zu weit ging und die Grenzen des guten Geschmacks überschritt. Hier sei zunächst die Häufigkeit der Anaphora und der Alliteration erwähnt. Siebenmaliges τί in rhetorischen Kurzfragen (18 ιη′ 3f.), fünfmaliges σύ am Beginn ebensovieler Aussagesätze (23 η′ 3–9), zehnmaliges οὗτοι, auf die 40 Märtyrer bezogen, in einer Strophe (58 β′) und ebenso achtmal τοὺς in demselben Kontakion scheinen doch des Guten zuviel zu sein. – Neben der sehr häufigen Dreier-Alliteration findet sich auch die vier-, fünf- oder sechsfache[72]. Die Kumulierung von neunmal Pi im Anlaut und viermal Psi in der ersten Strophe des Thomas-Kontakions ist zweifellos beabsichtigt, da das Berühren des Herrn (ψηλαφῆσαι) als Leitmotiv des Kontakions vorgestellt werden soll; trotzdem wirkt es einigermaßen übertrieben (30 α′). Wenn wir beobachten, daß Romanos die Wörter ἐτράπη ἡ τράπεζα und ἀτιμίαν ὡς ἱμάτιον nebeneinander stellt (38 ιβ′ 7 und ιδ′ 3), so kommt der Verdacht auf, er habe hier eine Art Schüttelspiel mit den Buchstaben betrieben, womit wir in den Bereich der Krebsverse, der 24-Buchstaben-Zeilen und ähnlicher Paignia kämen.

Daß diese starke Neigung zu rhetorischen Figuren und Wortspielereien einen Autor auch zu rhetorischen Klischees verleitet, bedarf keiner besonderen Begründung. Aus den vielen Beispielen bei Romanos erwähne ich etwa: Zusammenstellung von θέλω und τελῶ[73], von κλαύσαι und κράξαι (vgl. oben), ῥήματα und λῃρήματα[74], πλοῦτος und πενία u. ä.[75], πλάνη und πίστις[76], πόθος und πάθος[77], πήλινοι πύρινοι[78], χεῖραν und πεῖραν[79].

[71] Vgl. H. Hunger, Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz. Wien 1972, 13f. [72] Z. B. 26 α′ 5; 33 ια′ 5–7; 40 ιζ′ 4f.

[73] 31 ι′ 4: ἃ γὰρ θέλει τελῶ καὶ ἃ θέλω τελεῖ; vgl. ferner 12 ιη′ 3; 38 η′ 10.

[74] 29 ιγ′ 4; 46 ια′ 3f. [75] 39 ιβ′ 4; vgl. 3 ιζ′ 11f.; 5 ς′ 6; 13 ς′ 3f.; 16 β′ 6. ιβ′ 2.

[76] 40 κ′ 4. [77] 44 ε′ 8f.; vgl. 16 ιδ′ 7. [78] 53 α′ 8; vgl. 1 ιβ′ 4. [79] 46 α′ 3; vgl. 22 ιζ′ 3.

Zur Zeit des Romanos war die Ideologie des byzantinischen Kaisertums längst ausgeprägt und gefestigt, ja sie erreichte unter Justinian bekanntlich einen besonderen Höhepunkt. Dazu paßt die Selbstverständlichkeit, mit der der Melode *termini technici* und Vorstellungen des höfischen Lebens und der politischen bzw. sozialen Situation wiedergibt. Die aus der Bibel tradierten Wörter βασιλεύς und βασιλεία für Gott und sein Reich wurden in Byzanz als Bezeichnung des Kaisers und des Kaiserreichs bzw. der Kaisermacht verstanden. So kann Maria nach der Geburt zu Christus sagen: „Kaiserlich herrsche ich über die Welt[80]", und der Dichter betont, daß nicht nur ein General – der Erzengel Gabriel als στρατηγός –, sondern auch das „niedere Volk" (οἱ ταπεινοί) die Möglichkeit haben, die „Kaiserin" (Maria) zu begrüßen (36 α′ 3f.). Wir denken an die Einbeziehung der Theotokos in die imperiale Ikonographie nach dem Konzil von Ephesos, etwa in den Mosaiken von Santa Maria Maggiore oder in der berühmten Repräsentationsikone vom Sinai[81]. – Christus aber sagt zu den Aposteln: „Jetzt bin ich Kaiser über alle und habe euch als meinen heiligen Senat[82]." Überaus häufig ist der Gebrauch von πρόσταγμα oder πρόσταξις, des kaiserlichen Erlasses, für beliebige mündliche oder schriftliche Befehle, zumeist Gottes oder Christi[83]. Den Untertanen geziemt es, δουλοπρεπῶς (5 ιδ′ 3) oder ὡς οἰκέτης (5 ιε′ 7; vgl. 40 δ′ 4) zu bitten (δυσωποῦμεν 4 ιη′ 1); der βασιλεύς gibt seiner Zustimmung durch stummes Nicken (νεύειν, διανεύειν, ἐπινεύειν) Ausdruck[84]. Dem höfischen Vorstellungskreis entnommen sind die Bilder vom General, der in Gegenwart des Kaisers nicht sitzen und sich unterhalten darf[85], von der absoluten Stille (*silentium*) in Gegenwart des Herrschers (25 ϑ′ 3f.) und von der „Ankunft" des Kaisers (*adventus imperatoris*)[86]. Die politischen Gegenkräfte sind zumeist die Usurpatoren (τύραννοι): Adam

[80] 2 β′ 3: τοῦ γὰρ κόσμου βασιλεύω; vgl. 2 ιη′ 6 ἐκ τούτων βασίλευσον. – Das Kontakion für den Palmsonntag (16) wurde als Enkomion auf den „Kaiser" interpretiert: E. CATAPHYGIOTU-TOPPING, Romanos, On the Entry into Jerusalem: A Basilikos Logos. *Byz* 47 (1977) 65–91.

[81] Sta. Maria Maggiore, Triumphbogen: z. B. H. KARPP, Die frühchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken in Sta. Maria Maggiore zu Rom. Baden-Baden 1966, Abb. 6. 7. 13. – Die Sinai-Ikone z. B. bei K. WEITZMANN, The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons. Vol. I: From the sixth to the tenth Century. Princeton 1976, pl. IV. V. XLIII.

[82] 31 ιγ′ 5: καὶ νῦν πάντων βεβασίλευκα καὶ ὑμᾶς ἱερὰν ἔχω σύγκλητον; vgl. 58 δ′ 10: die 40 Märtyrer als πανολβία σύγκλητος.

[83] 3 δ′ 12; 11 κγ′ 4; 23 ε′ 2; 28 ιϑ′ 3; 31 β′ 1; 31 κδ′ 5; 32 ι′ 4; 40 δ′ 3. 5; 41 γ′ 1; 41 ε′ 8; 41 ιγ′ 7; 41 ιδ′ 2; 45 κϑ′ 1; 50 ι′ 5; 51 ζ′ 1; 51 ια′ 2; 55 ι′ 1; 58 δ′ 12.

[84] 1 ζ′ 6; 3 ς′ 11; 11 ιβ′ 7f.; 15 ις′ 1; 32 ι′ 2; 47 ις′ 1; 53 κβ′ 6.

[85] Der Engel am Grabe, 29 κα′ 7f.: πότε γὰρ στρατηγὸς τοῦ βασιλέως παρόντος κάϑηται καὶ διαλέγεται;

[86] 32 ι′ 8: ὁ γὰρ τῆς δόξης δεσπότης φϑάνει.

plant von Anfang an den Aufstand gegen Gott[87], Hades, der eine Gewaltherrschaft aufgerichtet hat, hält sich für den Kaiser über alle, aber Adam erwidert ihm, daß er nur ein Usurpator ist und durch einen (echten) Kaiser abgelöst werden wird[88]. Im Kontakion vom Besessenen erscheint der Dämon als Tyrannos, der den Menschen versklavt (11 ε′ 6) und ihn dann auf alle erdenkliche Art quält und zu Tode hetzt: durch lebendig Begraben, durch Foltern, durch ständige Verfolgung (unter Gebell eines Bluthundes), durch Sturz in den Abgrund, durch ertrinken Lassen, durch Enthauptung durch das Schwert, durch Tod im Gebirge oder durch Feuertod – alles in allem eine Dämonologie der bösen Macht[89]! Wenn sich Menschen gegen die Herrschaft Christi als βασιλεύς auflehnen, so sind es nur „einige in ihrem Unverstand" [90], die keine Aussicht auf Erfolg haben.

Die genannte Vorstellungswelt und Terminologie, die der Ideologie des byzantinischen Kaisertums zugehört, entspricht der Ausdrucksweise des loyalen Durchschnittsbürgers dieser Zeit. Man kann daraus noch keine Schlüsse auf die politische Haltung oder die soziale Stellung des Autors ziehen. Im übrigen finden sich bei Romanos auch verschiedene Sätze, die keineswegs so gut zur bürgerlichen Loyalität passen. Im Kontakion auf die Hochzeit von Kanna entwirft er zwar ein Bild von der Beziehung Christi zur τάξις, zur Ordnung, das der Legitimierung eines politischen Glaubensbekenntnisses gleichkommt (7 ιγ′–ιδ′); ein Bekenntnis zur τάξις bedeutete damals jedoch gleichzeitig die Ablehnung jeder sozialen Kritik, die sich gegen die Gesellschaftsordnung oder gegen ökonomische Mißstände richten mußte. Nun lesen wir aber bei Romanos im Kontakion auf das Mönchsleben: „Hochfahrend behandelt der Reiche den Armen und zehrt dessen ganze Habe auf. Der Bauer schindet sich, und der Grundbesitzer lebt im Überfluß; der eine plagt sich und der andere genießt[91]." Freilich stehen diese Sätze im Zusammenhang mit anderen Übeln, denen alle jene Menschen ausgesetzt sind, die nicht im Kloster Zuflucht gefunden haben. Trotzdem bleibt die schonungslose Kennzeichnung des sozialen Mißstandes gültig und unwidersprochen. Ein andermal nennt Romanos den unerbittlichen Zwang, den der Hunger den Menschen auferlegt[92].

Im christlichen Sinn, aber zugleich doch im Widerspruch zu den realen Verhältnissen seiner Zeit spricht der Melode von der Relativierung des

[87] 54 η′ 7: τυραννεῖν διενοήϑη, er wollte „sein wie Gott".

[88] Wie dies in Byzanz üblich war: 26 β′ 2 und γ′ 8.

[89] 11 ε′–ϑ′: τυραννεῖται ὁ ἄνϑρωπος; 53 δ′ 3: der Teufel als Tyrannos.

[90] 47 ζ′ 6: κἂν στασιάσουσι τινὲς ἀγνοοῦντες.

[91] 55 γ′ 1f.: ὑψαυχεῖ κατὰ πένητος πλούσιος κατεσϑίων αὐτοῦ πᾶσαν ὕπαρξιν· κοπιᾷ γεωργὸς καὶ ὁ κτήτωρ τρυφᾷ· ἄλλου κάμνοντος ἄλλος εὐφραίνεται.

[92] 45 ζ′ 5: ἐστὶ γὰρ ὄντως φοβερὸν τῆς γαστρὸς τὸ ἀπαραίτητον.

Begriffs Sklave. Joseph ist zwar körperlich in die Sklaverei verkauft, seiner moralischen Gesinnung nach jedoch frei; „denn dem sittlichen Adel können Papier und Tinte nichts anhaben (βλάπτειν)[93]. In demselben Kontakion findet sich auch ein Bekenntnis zur Gleichberechtigung der Menschen aufgrund ihrer gemeinsamen Abstammung: „Es gibt keinen Unterschied zwischen Herren und Sklaven; einer ist der Vater von allen, Adam, wie ich gelehrt wurde, und eine die Mutter von allen, die Stammutter Eva. Alle sind wir untereinander gleichrangig, da wir ja an derselben Natur Anteil haben[94]." Wenn wir uns an die mehrfachen Züge der Ironie bei Romanos erinnern, kommen uns vielleicht Zweifel an der ehrlichen Überzeugung, die hinter diesen Sätzen stehen sollte. Immerhin ist es eine moralisch Verwerfliche, die Frau des Potiphar, die hier spricht. Sei dem wie immer, das Publikum des Romanos wird es gerne gehört haben.

Damit ist das Stichwort für den letzten Teil unserer Betrachtungen gefallen. An welches Publikum hat der Melode seine Kontakia gerichtet? Für einen Hofprediger dürfen wir Romanos nicht halten. Die oben angeführten *termini technici* der Kaiserideologie waren Scheidemünze der damaligen Literaten und können kein echtes Argument abgeben. Auch wenn Romanos in manchen Kontakia ein Gebet für den Kaiser oder den Patriarchen einschiebt[95], so ist das im Grunde nur als Routine eines loyalen Autors zu verstehen. Übrigens werden wir gerade die Züge der politischen Terminologie ganz anders zu interpretieren versuchen, als es in der Regel geschieht. An Mönche hat sich der Melode in den überlieferten echten Stücken nur einmal gewendet (Nr. 55). Wir werden also das gemischte Publikum in der Großen Kirche Konstantinopels, der Hagia Sophia, als Adressaten der Kontakia anzunehmen haben. Dazu paßt einmal die sprachliche Gestaltung. Was in unseren Tagen K. Mitsakis[96] und J. Grosdidier de Matons[97] an einschlägigem Material zusammengetragen haben, beweist im ganzen den starken Einfluß der Koine und die Vermeidung von Archaismen und Klassizismen. Mit Recht betont Grosdidier, daß Romanos nicht für Literaten, Gelehrte und Kenner, sondern für ein breites und buntes Publikum geschrieben habe[98]. Sein Auditorium mußte das gesungene Wort

[93] 44 ιβ' 4f.: καὶ πέπραμαι μὲν σώματι, ἐλεύθερος δ' εἰμὶ τῇ γνώμῃ· τὴν γὰρ εὐγένειαν τὴν τῶν τρόπων χάρτης καὶ μέλαν οὐκ οἶδε βλάπτειν.

[94] 44 η' 9–13: δεσποτείας καὶ δουλείας γὰρ οὐκ ἐστὶ διαφορά· ... πάντες ἐσμὲν ἀλλήλων ὁμότιμοι ὡς τῆς αὐτῆς μετέχοντες φύσεως: vgl. auch 3 ιγ' 5. Instit. 1, 2, 2: *iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur.*

[95] 35 ια' 4; 58 ιη' 9f.

[96] K. Mitsakis, The Vocabulary of Romanos the Melodist. *Glotta* 43 (1965) 171–197. – Ders., The Language of Romanos (*Byz. Archiv* 11). München 1967.

[97] Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode 285–327.

[98] Grosdidier de Matons, a. O. 286. 303.

verstehen. So erklärt sich leicht seine Vorliebe für die Parataxe[99], aber auch die meisterhafte Beherrschung der Aufteilung der Sätze in kurze Kommata, ferner die Anfangs- bzw. Schlußstellung aller wichtigen Begriffe sowie die vielen eingängigen Parallelismen. Es ist auch kaum Zufall, daß unter den 24.757 Kola der 59 Hymnen des 1. Bandes der Oxforder Ausgabe 5966, d. h. 24,1%, Fünfzehnsilber-Halbverse sind, also jenes Versmaß repräsentieren, das wegen seiner Anpassung an den Tonfall griechischer Wörter und Sätze im Lauf der byzantinischen Jahrhunderte durch immer größere Akzeptanz seitens des Publikums allmählich zum beliebtesten Versmaß wurde[100].

Wie ist nun die Haltung des Predigers und Seelenführers Romanos gegenüber seiner Gemeinde zu verstehen? Daß er im Sinn einer orthodoxen Pastoral seine Zuhörer nicht nur an die biblischen Themen heranführt und sie ihnen plastisch vor Augen stellt, sondern sie auch zur Besinnung, Buße und Zerknirschung auffordert, ist selbstverständlich. Wir haben oben erwähnt, wie oft das katanyktische Element hervortritt, wobei Romanos stets seine eigene Person einbezieht, um seine Gemeinde mitzureißen. Freilich habe ich den Eindruck, daß Romanos noch viel intensiver und weit gestreut die großen Leitlinien der christlichen Heilsgeschichte betont, um seiner Gemeinde die Hoffnung und Sicherheit des Glaubens zu vermitteln. Die sechsmalige Behandlung der Anastasis als zentralen Dogmas setzt sich in zahlreichen Einzelszenen anderer Kontakia fort[101]. Gott ist freiwillig Mensch geworden und gestorben, um die Welt zu erlösen; zu wiederholten Malen unterstreicht der Prediger diesen Aspekt der Inkarnation[102]. Romanos vergißt nicht, die Theotokos als die große Fürsprecherin (μεσῖτις) der gesamten Menschheit vorzustellen[103]. Immer wieder hebt er die φιλανθρωπία Christi, aber auch der Gottesmutter hervor[104].

Geborgenheit und Sicherheit suchten die Menschen in jenen bewegten Zeiten wie eh und je – unsere Gegenwart nicht ausgenommen. In dramatischen Bildern prägt Romanos den Gläubigen die Überwindung von Tod und Unterwelt (Thanatos und Hades) ein (bes. Nr. 27. 28). Seine ganze Predigt läßt sich auch in dem Zitat „Gott mit uns!" zusammenfassen[105]. Was wir

[99] Von rund 12.000 Verben in den echten Stücken des Romanos zählte Grosdidier de Matons ca. 25% als solche in Nebensätzen, etwa ein Drittel davon wiederum in den einfachsten Nebensätzen, d. h. in Relativsätzen: a. O. 292.

[100] J. Koder, Kontakion und politischer Vers. *JÖB* 33 (1983) 45–56.

[101] Z. B. 2 ιδ' 8; 14 Refrain; ις'; 15 η' 2f.; 20 β' 3; κγ' 4; 29 Refrain u. ö.

[102] 1 κδ' 1; 5 β' 7; 6 γ' 5; 8 β' 2; 11 ιδ'; 13 β' 3; 15 ιζ' 3; 19 ιδ' 6; 20 ις' 3; Nr. 22; Nr. 23; 28 γ' 1 u. ö.

[103] 1 κγ'–κδ'; 2 β' 7ff.; ι' 7–ια' 11; 3 ιη' 12; 4 ιη' 6; 7 κα' 8; 8 ιη' 7 usw.

[104] 2 ιβ' 1; 4 Refrain; 4 ζ' 1; 8 Refrain; 9 ιθ' 8; 17 β' 5; 54 γ' 6. δ' 2 u. ö.

[105] 6 ια' 2: μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός. γνῶτε, ἔθνη, καὶ σύνετε. Vgl. auch 6 ιδ' 2: παντόθεν ἔχεις βεβαιώσεις, *scil.* für die Inkarnation.

für das gemischte Durchschnittspublikum des Romanos voraussetzen, bestätigt sich auch in der Art und Weise, wie der Melode mehr oder weniger aktuelle Bezüge in seine Kontakia einbaut. Mit seinen wiederholten Ausfällen gegen die Juden kam er offenbar einem damals keineswegs neuen Antisemitismus religiöser Art entgegen, der sich aus der Rolle des israelitischen Volkes beim Kreuzestod Christi herleitete; in den unfreundlichen Attributen, welche den Juden verliehen werden, war Romanos nicht wählerisch[106]. Kirchengeschichtliches spiegelt sich in den Kontakia eher selten und immer ziemlich oberflächlich wider. Einmal werden die Arianer genannt, die trotz der Heilung des Aussätzigen die volle Gottheit Christi nicht anerkennen wollen (8 ις'). Auf die christologischen Streitigkeiten bezieht sich eine Strophe im Kontakion auf die Darstellung im Tempel; aber die Wiedergabe der καὶ ἀσεβείας καὶ εὐσεβείας δόγματα ist sehr flüchtig (4 ιβ' 4–8). Näher kennzeichnet der Prediger die Richtungen der Dyophysiten, der Arianer und der Monophysiten im 5. Kontakion über die Auferstehung (28 ιγ', ιδ', ις'). Demgegenüber umschreibt Romanos an anderen Stellen die Trinitätsformel im Sinne von Chalkedon[107]. Im übrigen finden sich nur gelegentlich *termini* wie ἐνυπόστατος (27 ιβ' 2) oder μετάβασις im Gegensatz zu συγκατάβασις (33 ζ' 4ff.). Das Publikum des Meloden setzte sich eben nicht aus Theologen zusammen. – Ein wirklich aktuelles Kontakion bezieht sich auf die Erdbeben und Brände (Nr. 54). Die Zerstörung der Hagia Sophia durch Brand und die Gefährdung des Kaiserpalastes sowie der Wiederaufbau der Großen Kirche lassen an die 30er Jahre des 6. Jahrhunderts – Erdbeben von 530, Nikaaufstand 532 – denken[108]. Romanos spricht in diesem Zusammenhang zwar auch vom Zorn Gottes und von den Sünden der Menschen, aber bei weitem überwiegt das Tröstliche und Hoffnungsvolle, das sich auf die Funktion Gottes als Seelenarzt und als gütiger Freund der Menschen (φιλάνθρωπος) stützt[109]. Deutlich genug wird der Zorn Gottes immer wieder relativiert: Der Zorn beschränkt sich auf den äußeren Eindruck (54 γ' 2 ἐν σχήματι δὲ μόνῳ), er ist erfüllt von φιλανθρωπία (54 δ' 2); nur nach außen hin zürnt Gott, im Innern ist er ein Freund der Menschen (54 ε' 4 ἔνδοθεν ὁ δεσπότης φιλάνθρωπος, ἔξωθεν ὀργίλος). Das Kaiserpaar wird wegen seiner Verdienste um den

[106] 3 ιβ'; 15 ιγ'; 16 δ'–ε'; 21 ζ'. ϑ'–ιγ'. ιζ'.

[107] 8 ιζ'; 28 α'. δ'. λγ'; vgl. noch 32 ϑ'; 39 κγ'; 42 ια'.

[108] Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode, Hymnes, T. V. Paris 1981, 457–468. – E. Cataphygiotu-Topping, On Earthquakes and Fires: Romanos' Encomium to Justinian. *BZ* 71 (1978) 22–35 betont den panegyrischen Charakter des Kontakions, bes. S. 30ff.

[109] Das Kontakion beginnt programmatisch mit τὸ ἰατρεῖον τῶν ψυχῶν und setzt sich mit τῶν ψυχῶν ἰατρευτής, mit ἰατρείαν und ἴασιν fort, worin ein Leitmotiv zu sehen ist. Die φιλανθρωπία Gottes erscheint in folgenden Strophen: γ', δ', ε', η', ϑ', ι'.

Wiederaufbau gelobt. Ein Schlußgebet bittet den Herrn um Abwehr der großen Übel[110].

In Anbetracht dieser unübersehbaren Tendenz zu Milde und vertrauensbildender Zuversicht im Gespräch mit seiner Gemeinde, die vom Zorn alttestamentlicher Propheten himmelweit entfernt ist, sehe ich auch in den oben angeführten *termini* aus dem höfischen und politischen Bereich den Versuch, im breiten Publikum das Gefühl der Sicherheit zu stärken. Indem Romanos das himmlische Pendant zur irdischen Kaisermacht in Byzanz durch diese *termini* ins Gedächtnis ruft, gibt er den Zuhörern zugleich die Beruhigung, daß diese in der realen Gegenwart für den Durchschnittsbyzantiner so unerreichbare und unbeeinflußbare politische Macht im Jenseits jederzeit ansprechbar ist und auf die Nöte der Menschen reagiert – nicht umsonst bezieht der Melode die göttlichen Personen oft in einen „Dialog" ein – und daß Gottes unendliche Güte, die aus der Inkarnation spricht, auch alles Leid auf Erden zum Guten wenden wird. Was im irdischen Bereich nicht ohneweiters möglich war, nämlich Kaiser oder Kaiserin anzusprechen, erscheint im göttlichen Bereich als selbstverständlich. Nicht nur der Besessene findet bei der Begegnung mit dem Herrn, dem erbarmungsvollen (εὔσπλαγχνος) βασιλεύς, sofort seine Redefreiheit[111], sondern auch die große Menge des „niedern Volks" soll die Kaiserin (die Theotokos) sehen und ansprechen[112]. Der Kaiser war in Byzanz für einen großen Teil der Bevölkerung ἀπρόσιτος, unzugänglich; Gott ist für die Menschen durch den fleischgewordenen Logos εὐπρόσιτος geworden, worum sogar die Engel die Menschheit beneiden[113].

In ähnlichem Sinn verstehe ich auch eine Eigenheit des Romanos, die meines Wissens bisher nicht beachtet wurde, nämlich seine auffällige Beziehung zum Kanzleiwesen, zu allem, was mit Schrift und Urkunden zu tun hat. An über zwei Dutzend Stellen gibt es mehr oder weniger ausführliche Anspielungen auf Bittschriften (δεήσεις), Schenkungsurkunden oder Schuldscheine (beide als χειρόγραφα bezeichnet), auf Beschreibstoff und Schreibgeräte. Freilich war die Metapher des menschlichen Schuldscheins,

[110] Einen aktuellen Hinweis kann man im Kontakion II der 10 Jungfrauen in jener Passage sehen, wo Romanos angesichts der eschatologischen Stimmung sarkastisch bemerkt: „Wir aber denken wie die Kinder und sorgen uns nur um Essen, Trinken und Vergnügen. Wir sitzen auf den Märkten herum und rufen: ‚Wenn auch das Gericht (κρίσις) kommt, einstweilen wollen wir uns vergnügen und dann rufen: Öffne! (*scil.* die Tür) [= Refrain]' " (48 ια' 11–18).

[111] 11 ι' 6: τὴν παρρησίαν ἐλάμβανε.

[112] 36 α' 4: ἀλλὰ καὶ τοῖς ταπεινοῖς ἔξεστι ταύτην (*scil.* τὴν βασιλίδα) ἰδεῖν καὶ προσφθέγξασθαι.

[113] 4 β' 4: ὅτι τοῖς γηγενέσιν ἐφάνη εὐπρόσιτος ὁ ἀγγέλοις ἀπρόσιτος.

den Christus durch seinen Kreuzestod tilgte, schon im NT gegeben[114]. Aber Romanos ist viel weitergehend einer uns oft merkwürdig berührenden Fixierung auf Schriftlichkeit verfallen: Maria „überreicht" (προσήγαγεν) dem göttlichen Kind in der Krippe eine Bittschrift, die Christus sofort unterschreibt (λαβὼν εὐθὺς ὑπέγραψεν) und anschließend interpretiert[115]. – Der Leprakranke kniet vor Christus nieder und spricht seine Bitte „in zwei Worten" (διὰ δύο δὲ λόγων) aus; im Text des Romanos heißt es aber: „er schreibt die Bittschrift" (τὴν δέησιν γράφει). Der Autor kann sich eben eine δέησις nur schriftlich vorstellen (8 ϑ' 5). Zur Erklärung dieser *contradictio in adiecto* erinnert Romanos an die zum Teil noch heute in Griechenland übliche Einrichtung der Textverfasser, der „Redenschreiber"[116], die allen des Schreibens bzw. des Stilisierens Unkundigen ihre Eingaben an Behörden oder ähnliche Texte gegen Entgelt aufsetzen. Im Falle des Aussätzigen war es sein Glaube, die (personifizierte) Pistis, die ihm den richtigen Text für die Deesis an Christus eingab (8 ϑ' 7; ια' 1 ff.); diesen Text, die Bitte an Christus, hatte der Kranke auf dem „Beschreibstoff seiner Seele" (ἐν χάρτῃ τῆς ψυχῆς μου) aufgeschrieben. Christus aber reagiert auf die Bitte wie ein Kaiser, der die Bittschrift entgegennimmt, positiv beurteilt und ein Prostagma erläßt[117]; wir fühlen uns in die Atmosphäre der Kaiserkanzlei versetzt.[118] – Die Menschen können sich sicher fühlen im Besitz einer „Schenkungsurkunde" Gottes, der nicht den Tod der Sünder will[119]. Die Worte Johannes des Täufers „Sieh das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt" werden ebenfalls mit dem Begriff der „Schenkungsurkunde" paraphrasiert[120]. Während wir hier eine einfache Metapher orten können, befremdet uns an anderen Stellen die weitergehende Ausführung des Vergleichs, etwa wenn von Gottes „früherer Eintragung in das Buch" (*scil.* der menschlichen Schuld)[121] die Rede ist, oder wenn Christus dem Petrus in direkter Rede den Vorgang der Schuldenvergebung erklärt: „Denn so neh-

[114] Kol. 2, 14: ἐξαλείψας τὸ καϑ' ἡμῶν χειρόγραφον. Vgl. dazu 56 ϑ' 2–4 (Worte des Dichters an Christus): ὑπόγραψον ἄφεσιν ... τὸ χειρόγραφόν μου σχίσον ...; 10 ιη' 4; 26 δ' 1; 28 ϑ' 8.

[115] 2 ιγ' 1–3: ἑρμηνεύων τὰ γραφέντα; vgl. 2 ιε' 2.

[116] 8 ι' 5–7: schon in der Antike als λογογράφοι bezeichnet. Ähnliches ist auch in Rom noch heute anzutreffen.

[117] 8 ιγ': ἡ δέησις ... ἔτερψέ με· ... διὰ τοῦτο προστάττω, αὐϑεντῶ καὶ λέγω.

[118] Vgl. noch zweimal προστάττω 8 ιγ' 6; ιε' 1. Ob κέλευσις in diesem Zusammenhang (ις' 1) schon als *terminus technicus* zu verstehen ist? Jedenfalls findet es sich in den Novellen Justinians I. (Nov. 86, c. 9, S. 423, 4; Nov. 106, pr., S. 508, 10–11 mit Betonung des formalen Elements der κέλευσις) und Justinos' II. (Nov. 1).

[119] 45 κε' 2: ὡς χειρόγραφον εὐσπλαγχνίας μου κατέχουσιν οἱ ἄνϑρωποι ἅπαντες; vgl. 45 κη' 4; ferner 49 ιδ' 1 ὑπογραμμόν.

[120] 6 ιβ' 7: ἔδειξε πᾶσι χάρτην δωρεᾶς τοῖς χρεωστοῦσι πολλά.

[121] 50 β' 3: προχαράξας.

me ich den Kalamos und beginne für alle Nachkommen Adams die Vergebung (der Sünden) zu schreiben. Mein Fleisch, das du siehst, wird mir zu einer Art Beschreibstoff (ὥσπερ χάρτης) und mein Blut zur Tinte; hier tauche ich ein und schreibe, indem ich eine immerwährende Schenkung erweise ..."[122]. – Der rechte Schächer bringt im Auftrag Christi dessen Kreuz zum Paradies und zeigt den Cherubim „den göttlichen Text mit der Unterschrift des ‚Kaisers', des allerbarmenden Gottes" (23 ια' 1 f.); die Engel agnoszieren die Schriftzüge, die in der Gnade des purpurroten Blutes erstrahlen[123]; die rote Unterschrift der originalen Kaiserurkunden ist das *tertium comparationis* für diese doch etwas weit hergeholte Erzählung[124]. – Das Rohr (Kalamos), mit dem Christus aufs Haupt geschlagen wird, ruft bei Romanos die Assoziation zum Schreibgerät (Kalamos) hervor, mit dem Christus die Verbannung der Feinde, d. h. die Diaspora der Juden, unterzeichnete (20 κβ' 4 ὑπέγραψε). Die Hand des Thomas, welche die Wunden Christi berühren durfte, wurde zum Kalamos eines Schnellschreibers (ὀξυγράφου), der für die Gläubigen einen Glaubenssatz aufschreibt (30 γ' 1–4)[124a]. Wir sehen, daß die Übergänge und Metaphern manchmal recht gezwungen wirken. – Die Gebete der zum Pfingstfest versammelten Apostel gehen nach Diktat (ὑπηγόρευον) als Bittschriften (δεήσεις) mit sämtlichen Unterschriften und nach Siegelung mit dem Siegel des Glaubens „nach oben" ab, wo sie Christus liest[125]. – Nach dem Tod des Lazarus erhält Christus von den beiden Schwestern Maria und Martha einen Brief, den der Glaube „diktiert", die Hoffnung „geschrieben" und die Liebe „gesiegelt" hatte[126]. – Hades besitzt eine Liste (γραμματεῖον, „Kartothek"), in der alle Sterblichen verzeichnet sind, die ihm verfallen sollen (27 ιε' 5). Der Arme unterliegt aber keiner „Abrechnung" (wie bei einem Finanzamt). Vielmehr erfolgt die Einstufung nach dem Grundsatz „Die ersten werden die letzten sein"; der Niedrigste erhält Verzeihung, mit den Gewaltigen aber wird „gewaltig" abgerechnet werden[127]. – Schließlich verwendet Romanos

[122] 18 ζ' 5–9: ... καὶ τὸ αἷμα μου μέλαν, ὅϑεν βάπτω καὶ γράφω δωρεὰν νέμων ἀδιάδοχον κτλ.

[123] 23 ια' 5f.: ἐγνώριζε τὰ γράμματα ἐκλάμποντα χάριτι πορφυρίδος τοῦ αἵματιος.

[124] Die bald darauf folgenden *termini* ϑέσπισμα βασιλέως (23 ιβ' 2f.) und ἐκ προστάξεως (ιγ' 5) passen wieder zur Vorstellung der Kaiserkanzlei. – Für den „kleinen Mann" waren aber auch die kommunalen Behörden besonders wichtig.

[124a] Vgl. schon Ps. 44, 2: κάλαμος γραμματέως ὀξυγράφου.

[125] 33 ε' 3 – ς' 3: Oxymoron σιγῶντες ὑπηγόρευον; ἀνέγνω. – Denselben Aposteln diente das Kreuz Christi als Kalamos: 33 ιη' 3.

[126] 14 γ' 6f.: ὑπηγόρευσε ... ἔγραψε ... ἐσφράγισε.

[127] 47 λ' 5–7: οὐδὲ γὰρ λογοϑεσίῳ ὑπόκεισαι· μὴ ζήτει ἐντεῦϑεν· ὁ γὰρ ἐλάχιστος συγγνώμην λαμβάνει, δυνατοὶ δὲ δυνατῶς λογοϑετοῦνται. Vgl. schon Sap. 6, 6; Luk. 12, 48. Neilos Mon. ep. 2, 22 (*PG* 79, 209 B 9–12): ... καὶ πολλὴν δίκην ὑφέξει τῶν δοϑέντων χρημάτων ὁ πλούσιος καὶ ἀκριβὲς λογοϑέσιον καὶ φρικτὴν δισκουσσίονα κτλ. Vgl. ferner Neilos Mon. ep. 3, 318 (*PG* 79, 537 A 9): Gott

mehrmals den terminus στέργω, der uns aus den Urkunden wohlbekannt ist, im Sinne von einverstanden sein bzw. zustimmen[128].

Aus all dem geht hervor, daß Romanos aufgrund seiner beruflichen Ausbildung, von der wir wenig wissen, oder aufgrund sonstiger Beziehungen ein gewisses „Nahverhältnis“ zur Schriftlichkeit und zum Kanzleiwesen hatte. Das kommt in seinen Metaphern und Anspielungen, wenn auch manchmal in skurriler Weise, zum Ausdruck. Allein, ich glaube, daß wir hinter diesen Äußerungen des „Kanzleimenschen“ einen sinnvollen Teil der Aufgabe des Predigers zu suchen haben. Bei der schwer abschätzbaren, aber gewiß ziemlich großen Zahl der Analphabeten im damaligen Byzanz und angesichts der Ausbildung einer üppig wuchernden Bürokratie können wir uns vorstellen, welche Barrieren im Verkehr mit den Behörden für den „kleinen Mann“ bestanden. Romanos war auch hier bemüht, seiner Herde zu helfen, gegen Ängste und Komplexe anzukämpfen. Er bediente sich dabei desselben Mittels, das wir im Zusammenhang mit der politischen Terminologie erkannt zu haben glauben. Dadurch, daß er das ganze unheimliche und gefahrdrohende Kanzleiwesen der Bürokratie in die himmlische Sphäre verlegte, nahm er ihm für seinen gläubigen Zuhörer wohl einen guten Teil des Schreckens. Welch hoffnungsvolle Nachricht, daß Gott für die Menschen seit Ewigkeit die wertvollsten nur möglichen „Schenkungsurkunden“ bereithält, daß Menschen wie die Apostel ihre Gebete in der Form schriftlicher Eingaben an Christus richten können und sofort Bescheid erhalten, daß die Güte Gottes und das Kreuzesopfer Christi die drückendsten Schuldscheine zu zerreißen vermögen, ja, daß der feste Glaube – wie beim Aussätzigen – den schönsten Schriftsatz eines Berufsschreibers ersetzt, auf den man somit leichten Herzens verzichten kann! Daß es Romanos keinesweg darauf ankam, mit den angeführten Metaphern aus dem Kanzleiwesen die Bürokratie aufzuwerten, ersehen wir aus dem einen (bereits zitierten) Satz im 2. Kontakion auf die Versuchung Josephs, den aber nicht die Frau des Potiphar, sondern Joseph selbst spricht: „Denn dem sittlichen Adel können Papier und Tinte nichts anhaben“ (44 ιβ′ 5). Ganz im Sinne des Apostels Paulus (2 Kor. 3, 6), aber mit aktuell gefärbten Zügen, versucht der Melode seiner Gemeinde die Angst „vor dem Buchstaben“ zu nehmen. Auch damit stand er im Dienste seiner pastoralen Aufgabe.

wird kommen καὶ λογοθετήσει τὸ καθ' ἡμᾶς. – Basileios von Seleukia, In Olympia, or. 27 (*PG* 85, 316B 2f.): λογοθέσιον ἡμᾶς ἀπεκδέχεται καὶ κρίσις ἀπαράτρεπτος καὶ κριτὴς φοβερός. – Zöllner, Steuereinheber, alle Finanzbeamten waren immer gefürchtete Personen: Anast. Sin., Sermo in defunctos (*PG* 89, 1200C 7–10): οἱ δεινοὶ τελῶναι καὶ λογοθέται καὶ φορολόγοι συναντῶντες, λογοθετοῦντες, κρατοῦντες, κατηγοροῦντες, προφέροντες τὰ τοῦ ἀνθρώπου ἁμαρτήματα καὶ χειρόγραφα κτλ. Das Subjekt dazu sind die dämonischen Mächte „der Luft“, ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, οἱ πικροὶ ἡμῶν κατήγοροι ἐν τῷ ἀέρι. Sie sind das Pendant zu den irdischen Finanzbeamten; deren dämonisches Vorgehen ist das *tertium comparationis*!

[128] Besonders bezeichnend 20 ιβ′ 7: θέλων καὶ στέργων; vgl. 36 η′ 5; 49 ε′ 1; 51 ε′ 4.

P. J. SIJPESTEIJN / AMSTERDAM

DREI WIENER PAPYRI AUS BYZANTINISCHER ZEIT*

Mit zwei Tafeln

Die hier veröffentlichten Papyri stammen aus den reichen Beständen der Papyrussammlung der ÖNB. Sie sind insofern interessant, als sie uns einen Einblick in das tägliche Leben Ägyptens im 6./7. Jh. n. Chr. gestatten. Sprachlich und lexikalisch bieten sie viele Neuigkeiten und nur selten Belegtes.

1. Schreiben von Georgios an Petros

P. Vindob. G. 22743 4,5 × 27 cm 6. Jh. n. Chr.
Arsinoites

Hellbrauner Papyrus, der an allen Seiten regelmäßig abgebrochen bzw. abgeschnitten ist. Fünf vertikale Falten sind noch zu erkennen. Oben und unten sind kaum Freiränder erhalten.

1 ↑ [† Αὐρ(ήλιος) Γεώρ]γιος σιδηρο̣χαλκεὺς τῆς μεγάλης ἐκκλησίας γράφων σοι Πέτρῳ τέκτονι Ψίντὲω′
2 [χαίρειν. ἐ]π̣ώλησά σοι τὸ καινούργιν ξοίδιν καὶ ἐφιλοκάλησα τὴν παλαιὰν καὶ ἐστόμωσα τὸ̣ σκέπαργ̣(ον)
3 [καὶ ἔλεγο]ν̣ ὅτι δεῦ λαβὲ τὰς τέσσαρας ἀρτάβας καὶ μέτρα τέσσαρα σίτου. θέλησον ταῦτα
4 [δοῦναι τῷ γρ]α̣μματηφόρῳ ἐπεὶ πιάζω ἓν ζῷ̣ον καὶ ἐνεχυριάζω [[δ]] διὰ τοῦ οἰκονόμου †.

Verso: → † 'Επίδ(ος) Πέτρῳ τέκτ(ονι) π(αρὰ) Γεωργ[ίου

2 ξοϊδιν Pap. παλαιάν: αι ex ε (?) τό ex τά (?)

*) Ich danke Frau Dr. H. Loebenstein, Direktor der Papyrussammlung der ÖNB, für die freundlicherweise erteilte Genehmigung, diese Papyri veröffentlichen zu dürfen. J. M. Diethart und H. Harrauer, die, wie üblich, mein Deutsch korrigierten, gebührt Dank, weil ich diese Texte mit ihnen besprechen konnte. Dr. K. A. Worp hat einen wesentlichen Anteil an der Bearbeitung dieser Texte gehabt.

Übersetzung:

† Aurelios Georgios, Eisenschmied der großen Kirche, ich schreibe Dir, Petros, Zimmermann aus Psinteo, und grüße Dich. Ich habe Dir den neuangefertigten Meißel verkauft und ich habe den alten instandgesetzt und ich habe die Axt geschärft und ich sagte: Komm, nimm die vier Artaben und die vier Metra Getreide. Gib sie, bitte, dem Briefträger, weil ich auf ein Tier Anspruch erhebe und über den Oikonomen ein Unterpfand habe †.

Verso: † Gib dem Petros, Zimmermann, von Georgios – – –

Der Eisenschmied Georgios hat für den Zimmermann Petros einige Arbeiten verrichtet. Statt Zahlung dafür zu verlangen bittet er den Petros, eine bestimmte Menge Getreide einem nicht namentlich genannten Briefträger zu geben, weil Georgios vom Briefträger ein Tier haben will und über den Oikonomen (wohl der großen Kirche in Arsinoe, in deren Dienst er steht) bereits ein Unterpfand für die Abnahme des Tieres gegeben hat.

Dieser Text wird von C. Wessely, Topographie des Fayûm (Arsinoites Nomus) in griechischer Zeit. Wien 1904, 168 unter der Signatur Q 29 erwähnt. Die gleiche Signatur RQ 29 trägt *SPP* III 266, ein gänzlich anderer Text!

Georgios steht im Dienste einer Kirche (vgl. E. Wipszycka, Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV[e] au VIII[e] siècle. *Papyrologica Bruxellensia* 10. Bruxelles 1972, 57ff.), Petros wahrscheinlich nicht.

1. σιδηροχαλκεύς: Vgl. Th. Reil, Beiträge zur Kenntnis des Gewerbes im hellenistischen Ägypten. Leipzig 1913, 61; Wipszycka, a. O. 62.

τέκτονι: ebenso auf dem Verso. Vgl. Reil, a. O. 74ff.

Ψίντε`ω': Vgl. P. Tebt. II, Appendix II, Paragr. 5, *s. n.*; Wessely, a. O. 168.

2. τὸ καινούργιν ξοίδιν: Zu den Endungen auf -ιν an Stelle von -ιον vgl. J. D. Georgacas, On the Nominal Endings -ις, -ιν in Later Greek. *Class. Philol.* 43 (1948) 243ff.

τὴν παλαιάν: Zu ergänzen ist ξοίδα, obwohl unmittelbar vorher das sächliche ξοίδιον verwendet worden ist.

ἐστόμωσα: Das Verb στομόω mit der Bedeutung „Eisen schärfen" ist gut belegt, aber in den Papyri bis jetzt noch nicht vorgekommen. In P. Michael. 29, 17 begegnet das Verb mit der Bedeutung „den Mund stopfen". Vgl. aber das Substantiv στόμωμα.

τὸ̣ σκέπαρν̣(ον): gelesen von J. M. Diethart, der bezüglich ξοίδιν auf P. Rainer Cent. 12, 4 hingewiesen hat, wo in einer griechisch-koptischen Wörterliste aus dem 7. Jh. n. Chr. ξοίδιον (ζωιδιν Pap.) mit koptischem **ⲧⲱⲣⲓ** = „Haue" wiedergegeben wird.

3. δεῦ: Dieselbe Schreibweise statt δεῦρο in P. Oxy. X 1297, 15.

Vgl. für μέτρον = 1/10 einer Artabe H. C. Youtie, Scriptiunculae I. Amsterdam 1973, 356, A. 2.

4. ἐνεχυριάζω ist eine spätere Nebenform von ἐνεχυράζω (vgl. *LSJ*[9] *s. v.*) und ist bis jetzt in den Papyri noch nicht vorgekommen.

[[δ]]: Wahrscheinlich, weil die Oberlänge des Delta und die Unterlänge des Rho von τέσσαρα in Z. 3 zusammenfielen, hat der Schreiber das Delta getilgt und neu angefangen.

1. P. Vindob. G 22743

2. P. Vindob. G 30056

3. P. Vindob. G 29970

2. Freilassungsbefehl

P. Vindob. G. 30056 | 12,2 × 17,1 cm | 7. Jh. n. Chr.
Herkunft unbekannt

Hellbrauner Papyrus, der an allen Seiten regelmäßig abgeschnitten ist. Freiränder: oben 2,5 bis 3 cm, unten 3 bis 2 cm. Der Abstand zwischen den Zeilen beträgt ungefähr 1,5 cm. Am unteren Rande befindet sich eine Klebung. Die andere Seite ist leer.

1 † Μάλλον ἐκρατήθη ἓν ἄνθρωπον καὶ μόνον
2 ἀμπελουργὸν ἐν τῷ ληναίῳ Κολλούθω τῶ
3 σοφοτάτω σχολαστικῶ. ἀπόλυσον οὖν αὐτὸν
4 τὸν ἀμπελουργὸν εὐθέως Ἰερημίῳ τῷ ὀνόματι †.

1–2 s. Anm. 2–3 s. Anm. 4 ϊερημιω Pap.

Übersetzung:

† Mallos wurde verhaftet, ein Mensch und als einziger, der Weingärtner, in dem zur Weinpresse gehörigen Grundstück von Kolluthos, dem sehr weisen Scholastikos. Laß den genannten Weingärtner nun sofort frei auf Veranlassung von Jeremias † .

Der obenstehende Text enthält einen Auftrag, einen verhafteten Weingärtner namens Mallos freizulassen. Er scheint als einziger verhaftet zu sein. Denkbar wäre, daß bei dem Ereignis mehrere Leute beteiligt waren, aber nur Mallos erwischt und verhaftet wurde. Ein nicht näher bestimmbarer Jeremias scheint zu seiner Freilassung den Auftrag erteilt zu haben. *SPP* X 128 bildet eine gute Parallele zu unserem Text (Hinweis von H. Harrauer).

1. Eine schlechte Stelle im Papyrus hat den Schreiber gezwungen, ein Spatium zwischen ἐκρατήθη und ἕν zu lassen. καὶ μόνον: Es sieht so aus, als ob diese Wörter erst nachträglich hinzugefügt wären, und zwar vielleicht von einer anderen Hand.

1–2. Μάλλον - - - ἀμπελουργόν: Statt Nominativ hat der Schreiber den Akkusativ verwendet. Dabei hätte er eigentlich ἕνα ἄνθρωπον schreiben sollen (es ist nicht zu entscheiden, ob ἕν' ἄνθρωπον – eine unübliche Elision – oder falsches Genus oder Haplographie vorliegt). Vgl. für solche Akkusative als Subjekte von Verba finita S. G. Kapsomenakis, Voruntersuchungen zu einer Grammatik der Papyri der nachchristlichen Zeit. München 1938, 107f. Lies Μάλλος - - - εἷς ἄνθρωπος καὶ μόνος ἀμπελουργός. Es darf nicht μόνον belassen werden, was abwertend „nur Weingärtner“ heißen würde.

2. ἐν τῷ ληναίῳ: ληναῖος ist ein Adjektiv, das in den Papyri in Verbindung mit οἶνος einige Male begegnet (vgl. *PSA* Athen. 23, 12, 29; P. Ross. Georg. II 18, 262; 36 A 10). Ich nehme an, daß χωρίῳ o. ä. ausgefallen ist.

2–3. Κολλούθω - - - σχολαστικῶ: der Schreiber hat konsequent ω an Stelle von ου geschrieben. Vgl. F. T. Gignac, A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods I. Milano 1976, 208f.

3. σχολαστικῷ: vgl. A. Claus, Ὁ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΟΣ. Diss. Köln 1965. Einem Scholastikos namens Kolluthos begegnen wir auch in P. Ross. Georg. III 42 (602? n. Chr.) und *SPP* III 409 (6. Jh. n. Chr.)

4. Ἰερημίῳ τῷ ὀνόματι: Ich glaube, daß „auf Veranlassung von Jeremias" eine bessere Übersetzung ist als „für einen mit Namen Jeremias". Die Wortfolge ist aber ungewöhnlich. Daß der Schreiber Ἰερημίῳ statt Ἰερημίου geschrieben hat, erregt kein Bedenken (vgl. Anm. zu Z. 2–3).

3. Steuerquittung

P. Vindob. G. 29970 — 10 × 35 cm — 6. Jh. n. Chr.
Arsinoites

Ein hellbrauner Papyrus, der nur links unregelmäßig abgeschnitten ist. Oben ist 1 cm freigelassen. 3 cm vom unteren Rand entfernt verläuft eine Klebung. Fünf vertikale Falten sind noch zu erkennen. Die Rückseite ist leer.

1 ☧ Ἔσχ̣ο̣μεν καὶ ἐπληρ̣[ώ]θημεν ἡμεῖς Γεώργ̣ιο̣ς υἱὸς Ἰερεμίου καὶ Ἀβραάμιος υ̣ἱὸς
Ἀπφοῦ ἀπὸ ἐποικίου Τὶν τοῦ Ἀρσινοίτου νομοῦ παρὰ σοῦ Ἀμπελοῦδος
2 γ̣α̣μετῆς τοῦ μακ̣α̣ρίου Ἰωάννου γενομένου χαρτουλαρίου τὸ δημόσιον τέλεσμα
τῆς διαφερούσης σοι ἐν πεδίῳ̣ τ̣οῦ αὐτοῦ ἐποικίου
3 ἀρούρ̣ης μ̣ι̣ᾶς ἡμίσεως, λέγομεν δὴ ὑπὲρ καρπῶν τῆς παρούσης ἑνδεκάτης ἰν(δικ-
τίονος) εἰς πλήρης κατὰ τὴν γεναμένην
4 ἐν τῷ ἡμῶν χ̣ω̣ρ̣ίῳ ἐπὶ τοῦ παρόν̣τος γεωμετρίαν ὅ ἐστιν ὑπὲρ ἑκάστης μιᾶς
ἀρούρης σίτου ἀρτάβην μία̣ν̣ τρί̣τον καὶ
5 Spuren γ̣ων χρυσ[ο]ῦ̣ κ̣ε̣ρ̣ά̣τ̣ι̣α̣ ὀ̣κ̣τὼ ἡμί̣σ̣ε̣ω̣ς Spuren καὶ Spuren ἡμῶν ὥστε
γεωμετρηθῆ̣ν̣α̣ι̣
6 Spuren χωρὶς τῆς αὐτῆς μιᾶς ἡμ̣[ίσ]ε̣ω̣ς [ἀρού]ρ̣[ης κα]ὶ̣ [ἀ]ναδώσ̣ης ἡμῖν τὸ
δημόσιο(ν)
7 [ἀρούρης ἑκ]ά̣στης τ̣ῷ αὐτῷ τρόπῳ̣. εἰ δὲ εὑ̣ρεθῇ παραινα ἀναδώσομέν σοι τὸ
δημόσιο̣ν̣ . . [. . .] .τ̣τοντος. ἐγρ(άφη) μη(νὶ) Μεχεὶρ κε ια ἰνδ(ικτίονος).
8 † δι' ἐμοῦ Σεργίου συμβολαι[ογ](ράφου) (ἐσημειώθη).

---

4 ὑμῶν

Übersetzung:

☧ Wir, Georgios, Sohn des Jeremias, und Abraamios, Sohn des Apphus, aus dem Ort Tin des arsinoitischen Gaus, haben erhalten und völlig empfangen von Dir, Ampelus, Ehefrau des seligen Johannes, ehemaligen *chartularios*, die öffentliche Steuer für die Dir in der Ebene desselben Ortes gehörige eine und eine halbe Arure, wir meinen für die Früchte der gegenwärtigen elften Indiktion vollständig gemäß der dieses Jahr in Eurem Gebiet stattgefundenen Landvermessung, d. h.

für jede einzelne Arure eine und ein Drittel Artabe Getreide und — acht und ein halbes Goldkeration — außer derselben einen und halben Arure und Du wirst uns die öffentliche Steuer für jede Arure auf dieselbe Weise geben. Wenn aber herausgefunden wird — werden wir Dir die öffentliche Steuer — zurückgeben. Es wurde geschrieben am 25. des Monats Mecheir der 11. Indiktion. † Von mir, Sergios, Urkundenschreiber, wurde es unterschrieben.

Es ist mehr als normalerweise zu bedauern, daß die Zeilen 6ff. wegen der Beschädigung des Papyrus nicht vollständig entziffert werden können. Soweit der Text lesbar ist, handelt es sich um eine von zwei Personen für eine verwitwete Frau ausgestellte Steuerquittung für 1½ Aruren Land. Anscheinend muß Ampelus sowohl in Natura als auch in Geld zahlen. In den Zeilen 6ff. scheinen Bestimmungen über Landvermessung, die jährliche Zahlung der Steuern und Abmachungen für den Fall, daß zuviel gezahlt worden ist (?), getroffen zu werden.

1. Τίν: vgl. P. Tebt. II, Appendix II, Paragr. 5, *s. n.*; C. Wessely, a. O. 148.
Ἀμπελοῦδος: Dieser Eigenname ist neu. Vielleicht ist δο in Ἀμπελοῦδος *ex corr.*

2. χαρτουλαρίου: vgl. P. Apoll. Ano 25, 2 Anm.

7. παραινα: die Lesung scheint unumgänglich zu sein, aber es gibt ein solches Wort nicht.
Μεχεὶρ κε: 19./20. Februar.

8. Der συμβολαιογράφος Sergios ist dieselbe Person, die *SPP* III 119 geschrieben hat (vgl. J. M. Diethart, Prosopographia Arsinoitica I. Wien 1980, Nr. 4927).

EWALD KISLINGER / WIEN

ΦΟΥΣΚΑ UND ΓΛΗΧΩΝ

„Ὄντως κακοπόδινον γίνεται τὸ οἰνάριν τοῦτο ἢ ὀξίζει ἢ οὐκ οἶδα τί", argwöhnt ein Maultiertreiber (βουρδουνάριος), unterwegs zum Weineinkauf im Umland Emesas, nachdem Symeon, der heilige Narr, seinen Weg gekreuzt und ihn geheißen hat, auch γλιχώνιν mitzubringen[1]. Die Freude über die gute Qualität des erworbenen Weines läßt den Mann jedoch diesen Auftrag vergessen, und er muß mit leeren Händen dem Heiligen gegenübertreten. Dessen Reaktion scheint die anfänglichen Befürchtungen des βουρδουνάριος zu bewahrheiten, denn zu Hause angelangt, entdeckt derselbe, daß der Wein – in Rekordzeit (εἰς δύο ὥρας) – zu Essig geworden ist[2].

Natürlich kann zu Recht darauf hingewiesen werden, daß sich der sehr wohl vorhandene Wein als Demonstrationsobjekt anbot, wo doch auf diese Weise außerdem das Wunder Christi auf der Hochzeit zu Kanaan eine Variation im Stile Symeons erfuhr[3]. Diese Auslegung freilich übergeht den Gesichtspunkt einer spezifischen Funktion von γλιχώνιν[4] an sich im Kontext der geschilderten Vorgänge.

„Il semble que, dans la pensée du muletier, le seul fait de la présence de pouliot à côté des outres gâtera le vin. Or le pouliot était un des aromates qu' on mêlait volontiers au vin, cf. γληχωνίτης οἶνος"[5]. Hiermit ergibt sich

---

[1] Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis, ed. L. RYDÉN (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia* 4). Uppsala 1963 (im folgenden: V. Sym. Sal.), 164, 15–23; zu γλιχώνιν s. A. 4.

[2] V. Sym. Sal. 164, 23–165, 2; 165, 7.

[3] Vgl. L. RYDÉN, Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis (*Acta Univ. Ups. Stud. Gr. Ups.* 6). Uppsala 1970, 130.

[4] Γλιχώνιν (zum Nominativ auf – ιν s. die Textausgabe von RYDÉN, 78 und allg. H. EIDENEIER, Sogenannte christliche Tabuwörter im Griechischen [*Misc. Byz. Monac.* 5]. München 1966, 77–79. 83) bzw. γλήχων oder βλήχων (s. STEPHANUS, *s. v.* γλήχων, βλῆχνον) ist die griechische Bezeichnung für *Mentha pulegium* (vgl. Corpus Glossariorum Latinorum [CGL] II 164, 37; 263, 27; 544, 31; III 16, 45; 265, 56; 317, 33; 359, 57; 430, 62; 495, 66), die auch im syrischen Raum heimische Poleiminze, vgl. P. MOUTERDE, Nouvelle Flore du Liban et de la Syrie III/2. Beirut 1979, 193 (freundlicher Hinweis von Doz. Dr. H. Niklfeld, Institut für Botanik der Universität Wien); für die Antike s. STEIER, Minze. *RE* XV/2, 2020–2028; v. a. 2024, 2026–2027.

[5] Kommentar zur Vita des Symeon Salos, in: A. J. FESTUGIÈRE–L. RYDÉN, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre (*Inst. Franç. d.'Arch. de Beyrouth, Bibl. Arch. et*

zwar ein Bezug zwischen Wein und *Mentha pulegium*, der allerdings in keiner Verbindung zur Relation: (Vergessen von) γλιχώνιν – Wandel von Wein zu Essig steht[6] und ebensowenig zum letzten Handlungsteil, der Wende zum Positiven beim *fait accompli* des (Wein)essigs. Der Geschädigte folgt ja dem Rat des „Narren in Christo" und eröffnet ein Lokal (φουσκάριον), wo er dann erfolgreich φοῦσκα verkauft[7], ein Getränk „aus Wasser und Essig, das, billig und erfrischend, bei den ärmeren Schichten in ausgebreiteter Verwendung stand"[8].

Der öffentliche Verkauf von *posca*, so die originär lateinische Bezeichnung dafür[9], ist schon bei Sueton[10] belegt und dann eben aus Papyri des byzantinischen Ägypten[11]. Niedriger Alkoholgehalt (vgl. Plautus „alii ebrii sunt, alii poscam potitant"[12]) und vor allem der (auch von der Quantität her) rasch durststillende Effekt empfahlen ihren Konsum besonders auf Feldzügen[13]. Kaiser Hadrian ging der Truppe mit gutem Beispiel

Hist. 95). Paris 1974, 216–217; H. J. Magoulias, Bathhouse, inn, tavern, prostitution and the stage as seen in the Lives of the Saints of the sixth and seventh centuries. *EEBS* 38 (1971) 240. – Ein Rezept für γλιχωνίτης οἶνος in Geoponica 8, 7 (217 Beckh).

[6] Der Unwille des βουρδουνάριος über die Order Symeons (vgl. A. 1) und seine Reaktion auf die Verwandlung des Weins in Essig (ὄντως ἄρτι καὶ ἄρτι ἄγωμεν διὰ γλιχώνιν, V. Sym. Sal. 165, 3–4) bedingen das Vorhandensein einer solchen Relation.

[7] V. Sym. Sal. 165, 7–12; zum Terminus φουσκάριον vgl. L. Rydén, Style and historical fiction in the Life of St. Andreas Salos, in: 16. Int. Byzantinistenkongreß. Akten II/3 (= *JÖB* 32/3 [1982]), 178–179. Im Gegensatz zu Rydén, der den Nominativ φούσκα (V. Sym. Sal., Index *s. v.*) aus der Genetivakzentuierung φούσκας seitens der Handschriften und in Analogie zu φούρκα (Akk. φούρκαν, V. Sym. Sal. 160, 6) bildet (briefliche Information vom 6. Dezember 1981), folge ich mit der Schreibung φοῦσκα den Lexika Du Cange, Stephanus und *LSJ* (mit ihren entsprechenden Belegstellen), zumal φούσκα auch Blase, Ballon (Demetrakos, s. v.) bedeuten kann.

[8] F. Wotke, Posca. *RE* XXII/1, 420; vgl. weiters J. André, L'alimentation et la cuisine à Rome. Paris ²1981, 172–173; CGL II 590, 35: pusca, acetum cum aqua mixtum; III 604, 29: pusca, aqua cum aceto mixta.

[9] Belegstellen im *Thesaurus Linguae Latinae* X, 2 Fasc. I *s. v.* posca. – Das griechische Lehnwort φοῦσκα hat sich gegenüber der Bezeichnung ὀξύκρατον (vgl. CGL II 154, 33; 384, 53; 497, 48; 524, 7) (im Schrifttum) offenbar nicht durchsetzen können.

[10] Sueton, De Vita Caesarum, Vitellus XII 2 (II 39 Ailloud).

[11] *SPP* VIII 840, 1–2 (= *SPP* XX 186, 1–2) [s. VII]: παρέσχ(ε) ἡ ἐργ(ασία) τῶν φουσκαρίων διὰ Θεοδώρου ἐπιστάτου (zur Lesung s. Berichtigungsliste I, ed. F. Preisigke. Berlin/Leipzig 1922); P. Lond. III 1028, 5 (276) [s. VII]: διὰ τῶν φουσκαρίων (νομίσματα) β' (κεράτια) ιϑ' (d. h. als Abgabe); P. Lond IV 1745, 2 [arabische Zeit]; vgl. Th. Reil, Beiträge zur Kenntnis des Gewerbes im hellenistischen Ägypten. Leipzig 1913 (Nachdruck New York 1979) 169, A. 6; 191, A. 8 (für die bereitwillige Hilfestellung sei Herrn Dr. J. Diethart von der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek herzlich gedankt).

[12] Plautus, Miles gloriosus 836 (IV 228 Ernout).

[13] Vgl. R. W. Davies, The Roman Military Diet. *Britannia* 2 (1971) 124–125; André, a. O. 173; Wotke, a. O. 420; T. Kolias, Eßgewohnheiten und Verpflegung im byzantinischen Heer, in: Byzantios. Festschrift H. Hunger. Wien 1984, 202.

voran „ipse vitam militarem magistrans, cibis etiam castrensibus in propatulo libenter utens, hoc est larido, caseo et posca"[14], und Avidius Cassius verbot den Soldaten überhaupt Proviant „praeter laridum ac buccellatum atque acetum in expeditione portare"[15]. In einem Schreiben an Libanios anläßlich des Perserkrieges hält sich Julian nebst anderem die Bereitstellung von ὄξους für die Armee zugute[16], wie es später im „Handbuch" des Vegetius „Epitoma rei militaris" verlangt wird[17]. Die Diskrepanz zwischen *posca* und *acetum* (ὄξος) ist hierbei nur eine scheinbare, da erstens der antike Weinessig aufgrund seiner geringen Schärfe auch unverdünnt genießbar war[18] und zweitens eben jeder einzelne Soldat seine diesbezügliche Ration als *posca* mit sich führen mochte[19], während sich im Troß der Vorrat an Essig(basis) befand.

Davon ausgehend sollen wir auch die vieldiskutierte Frage betrachten, ob Christus am Kreuz von den römischen Wachen Essig bzw. *posca* zur Linderung seiner Leiden oder der Verhöhnung (des Königs der Juden) halber gereicht wurde[20]. Egal, welche der beiden Flüssigkeiten das Gefäß zu Füßen des Kreuzes enthielt, jede Stärkung bedeutete in der ausweglosen Lage des Gekreuzigten indirekt eine Verlängerung seiner Qualen, mag sein mit Absicht[21]. Der allgemein gehaltene ärztliche Rat bei Wunden und Blutungen, wenn z. B. „nimius e naribus sanguis erumpit, qui, cum abundanter fluxit, periculum adfert", dann „aqua frigida vel posca (totam faciem) per sphongiam refrigare"[22], hätte damit eine inhumane Anwen-

[14] Scriptores Historiae Augustae, Vita Hadriani X 2 (I 31 Magie).

[15] Script. Hist. Aug., Vita Avidii Cassii V 3 (I 243 Magie).

[16] Julian, Brief 98, 402a (I/2, 184 Bidez); vgl. auch die von Constantius und Julian 360 erlassene *constitutio* über die Verpflegung der Soldaten auf Feldzügen: Codex Theodosianus VII 4, 6 bzw. Codex Justinianus XII 37, 1 (überliefert auch in Basiliken LVII 4, 1 [VII 2616 Scheltema–van der Wal]).

[17] Vegetius, Epitoma rei militaris III 3 (70 Lang).

[18] Vgl. Stadler, Art. Essig. *RE* VI/1, 689–690; zur Herstellung s. auch R. J. Forbes, Studies in ancient technology III. Leiden ²1965, 80.

[19] Wie dem Soldaten zumeist die Zubereitung von Brot bzw. Brei aus seiner Ration Korn (Davies, a. O. 126) oder Mehl (Kolias, a. O. 199) selbst überlassen blieb, so durfte er wohl auch den Essig nach eigenem Gutdünken mit Wasser verdünnen.

[20] Evangelienstellen dazu: Mt. 27, 48f.; Mk. 15, 36; Lk. 23, 36f.; Joh. 19, 29. – J. Colin, Essig. *RAC* 6 (1966) 641–644; Heidland, ὄξος, in: Theol. Wörterb. z. NT V 288–289; J. Pickl, Essigtränkung und Tod Jesu. *Theol. prakt. Quartalsschr.* 87 (1934) 721–731; P. Ketter, Ist Jesus auf Golgotha mit Galle und Essig getränkt worden? *Pastor bonus* 38 (1927) 183–194; Th. Heppner, Eine vermoderte Hypothese und – eine neue Apokryphe? *Theologie und Glaube* 18 (1926) 657–671.

[21] Vgl. J. Colin, Il soldato della matrona d'Efeso e l'aceto dei crocefissi: Petronio 111. *Riv. di filol. e di istr. cl.*, N. S. 31 (1953) 111–121.

[22] Marcellus, De medicamentis liber X 1 (190 Liechtenhan–Kollesch–Nickel [*CML* V]) (vgl. auch Scribonius, Conpositiones XLVI [22 Helmreich]), ähnlich Plinius, Naturalis Historia XXIII 55 (39 André).

dung einer der medizinischen Applikationen der *posca* erfahren, die (bei Marcellus [um 400 n. Ch.] etwa[23]) vornehmlich als Lösungsmittel verschiedener Arzneien diente, dafür teils „paulo acrior“ konzentriert „quam ad bibendum“[24].

Die „Ars veterinaria“ wiederum verordnete, man solle bei Lasttieren „si aestus fuerit passus, nares et faciem foveto posca cum puleio“[25], womit wir erstmals auf die Kombination *posca – puleium/pulegium* stoßen, die sich ebenfalls weit später in der byzantinischen Tierheilkunde findet, und zwar im Kynosophion des Demetrios Pepagomenos[26] aus dem frühen 15. Jahrhundert: Εἰ δὲ πάνυ καυματούμενος ἔλθῃ ἀπὸ τῆς θήρας, φοῦσκαν μετὰ γλήχωνος συμμίξας ῥᾶνε εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ. Φοῦσκα δέ ἐστιν ὄξος καὶ ὕδωρ θερμὸν καὶ ᾠὰ δύο[27].

Solche Rezepte könnten einen verleiten, die Passage aus dem Βίος des Symeon Salos so zu interpretieren, daß der Heilige mit der bestellten Poleiminze das vom Transport der ἀσκίδιᾳ voll Wein[28] erschöpfte Maultier „verarzten“ wollte, was aber, wie ich glaube, doch zu weit hergeholt wäre. Γλήχων / *pulegium* war ja primär als Heilmittel der antiken Humanmedizin bekannt, das Plinius (Naturalis Historia) zufolge u. a. bei Kopfschmerzen, Übelkeit, Erbrechen, Steinleiden, Harnverhaltung und Schlangenbissen indiziert war[29]. Dem damaligen Usus entsprechend benötigte der Salos wohl γλιχώνιν als Arznei(bestandteil)[30] und es war dann eine schelmenhafte Revanche für die Vergeßlichkeit des βουρδουνάριος, den mitgebrachten Wein in Essig zu verwandeln, eine Grundsubstanz der φοῦσκα, wie sie als Getränk in den φουσκάρια der Stadt erhältlich war[31].

Ein weiteres Motiv (des Autors[32]) der Vita, unter den vielen Heilkräutern gerade *Mentha pulegium* auszuwählen, dürfte in der Tatsache

[23] Marcellus, De med. I 106 (74 Liechtenhan–Kollesch–Nickel), XV 30 (252), XVII 51 (304), XX 18 (332), XX 128 (366), XXII 13 (380), XXIII 1 (392), XXVII 134 (484).

[24] Marcellus, De med. XXXVI 51 (612).

[25] Pelagonius, Ars veterinaria II 30, 3 (9 K. D. Fischer [Leipzig 1980]); ebenso Claudius Hermeius, Mulomedicina Chironis 160 (50 Oder).

[26] Vgl. A. Diller, Demetrius Pepagomenus. *Byz* 48 (1978) 35–42, v. a. 40–41.

[27] Ed. R. Hercher, in: Claudii Aeliani Varia Historia, Epistulae, Fragmenta. Leipzig 1866, 590, 5–9.

[28] V. Sym. Sal. 165, 1.

[29] Plinius, Naturalis Historia XX 153–154 (80–81 André).

[30] Vgl. Rydén, Bemerkungen 126.

[31] V. Sym. Sal. 146,5–147,4 und 153,5–154,11 handeln zwar über ein und dasselbe Lokal, die Beliebtheit der φοῦσκα als Getränk bot aber durchaus eine Basis für die Existenz weiterer φουσκάρια (V. Sym. Sal. 165, 8–12).

[32] C. Mango, A Byzantine hagiographer at work: Leontios of Neapolis, in: Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters (*Österr. Ak. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sb.* 432). Wien 1984, 25–41; Rydén, Bemerkungen 144.

begründet sein, daß diese Minzart manchmal (aus Geschmacksgründen?) der φοῦσκα beigefügt wurde: „Melonis vero si bene maturi fuerint, et ipsorum abintus maxime interiora cum semine quod est mixtum, melior est, quam si purum manducetur. Nam si pusca, ut alii faciunt, et puleium admixtum sic comedantur, satis convenit. Nam qui vitia renium habent vel vissicae non convenit pusca, quia inimicum est satis aceto crudo renibus et vissicae et epati non expedit“[33]. War der Wunsch nach γλιχώνιν vielleicht gar eine *pars pro toto* – Anspielung auf die kommende bittere Medizin für den Maultiertreiber[34], durch die Symeon aber dessen Armut heilen wollte?

Die gesamte Begebenheit aus dem Leben des heiligen Symeon Salos weist jedenfalls, analog dem Gesagten, sicher zwei Schichten auf, zum einen das eigentliche Wunder der raschen Essigwerdung von hochwertigem Wein[35], zum anderen die für den zeitgenössischen Leser evidente inhaltlich/sachliche Verbindung der flankierenden Elemente γλήχων und φοῦσκα, inklusive einem Happy-End.

[33] Anthimus, De observatione ciborum 58 (22–23 Liechtenhan [*CML* VII/1], ebendort 43 Übersetzung: „Melonen sollen gegessen werden, wenn sie gut ausgereift sind, und zwar ist auch von ihnen das Innerste, das mit Kernen gemischt ist, zuträglicher, als wenn das Fleisch allein genossen wird. Wenn sie aber mit beigemischtem Essigtrank, wie es andere halten, und Polei gegessen werden, sind sie sehr bekömmlich. Wer freilich an den Nieren oder an der Blase leidet, dem ist der Essigtrank nicht zuträglich, weil roher Essig den Nieren und der Blase sehr schadet und auch für die Leber nicht gesund ist“); zur grammatikalischen Besonderheit des *nominativus absolutus* s. Index grammaticus, S. 58 der Ausgabe.

[34] Derartige prophetische Fähigkeiten stellt Symeon Salos im Fall eines bevorstehenden Erdbebens (V. Sym. Sal. 150, 20–28) und einer Epidemie (V. Sym. Sal. 151, 1–9) unter Beweis.

[35] Vgl. E. Kislinger, Aspekte der realienkundlichen Quellenauswertung, in: 16. Int. Byzantinistenkongreß. Akten II/3 (= *JÖB* 32/3 [1982]) 474.

KLAUS ALPERS / LÜNEBURG

DIE ETYMOLOGIENSAMMLUNG IM HODEGOS DES ANASTASIOS SINAITES, DAS ETYMOLOGICUM GUDIANUM (BARB. GR. 70) UND DER CODEX VIND. THEOL. GR. 40

Seit Guilelmus Caves Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria[1] hat das Problem der literarischen Einheit der Teile des wohl vor dem 6. ökumenischen Konzil (680/81) abgefaßten und zwischen 686 und 689 zu einem „Gesamtwerk" zusammengestellten „Hodegos" des Anastasios Sinaites die patristische Forschung beschäftigt. In jüngerer Zeit hat S. N. Sakkos[2] zumal die Unechtheit der Definitionensammlung (in der sich auch die Etymologien finden), d. h. des Kapitels II, zu erweisen gesucht. K. H. Uthemann hat sich in der Einleitung zu seiner 1981 erschienenen Ausgabe des Hodegos eingehend mit Sakkos' Argumenten auseinandergesetzt[3] und mit Recht vier von fünf der Gründe, die Sakkos für die Unechtheit ins Feld geführt hatte, als nicht stichhaltig zurückgewiesen. Zutreffend bezeichnete er als gewichtigsten den fünften, die Definitionensammlung müsse deshalb unecht sein, da vier der in ihr vorkommenden Etymologien den Zusammenfall der Laute ü und i in der Aussprache des Griechischen voraussetzten, einen Zustand, der nicht vor dem 9. Jahrhundert erreicht worden sei. Sollte dieser Grund stichhaltig sein, räumte Uthemann ein, erweise er zumindest die Etymologien als spätere Interpolation[4]. Es ist Uthemann zuzugestehen, daß dieses Argument allein zur Unechterklärung nicht ausreicht, da es bei derartigen Etymologien nur auf die Ähnlichkeit des Klanges, nicht auf völligen Gleichklang ankommt[5]. Ähnlich ist das schon der Fall bei dem bekannten Wortspiel λοιμός / λιμός bei Thukydides 2, 54, 3, wozu man den überzeugenden Kommentar Johannes Classens vergleiche. Andererseits sind die Anstöße, die Sakkos genommen hat, keineswegs unbe-

---

[1] Genf 1720, 531f. (vgl. Uthemann [wie unten A. 3] CCVI).

[2] S. N. Sakkos, Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν. Thessalonike 1964, 107ff.

[3] Anastasii Sinaitae Viae Dux, cuius editionem curavit K.-H. Uthemann (*CCSG* 8). Turnhout 1981, CCVIff. Vgl. zu dieser Ausgabe meine Rezension auf S. 289ff. dieses Bandes.

[4] Uthemann CCVIII.

[5] Über die betreffenden Etymologien und ihren Beweiswert zutreffend auch schon G. Weiss, *BZ* 60 (1967) 344 („Begnügt sich An. nicht nur mit Assonanzen?").

rechtigt: die mangelnde Ordnung (vor allem des Etymologieteiles) und zumal der starke Einschnitt an der Stelle 3, 1, 9, wo offenkundig der Anfang eines Buches liegt (Verfasserangabe, Buchtitel, Proömium), sind ja nicht zu übersehen. Zur Lösung kann die eingehende Untersuchung des sogenannten *Etymologicum* einen entscheidenden Beitrag leisten.

Die Hauptmasse der im Hodegos anzutreffenden Etymologien steht im Kapitel 2, 8, 1–82; sie tragen hier die Überschrift περὶ ἐτυμολογίας und werden von einer Definition von ἐτυμολογία eingeleitet. Diesem Abschnitt haben die Editoren griechischer Etymologika seit langem Aufmerksamkeit geschenkt, er ist sogar – was Uthemann nicht erwähnt – der erste jemals im Druck erschienene Teil des Hodegos; denn Friedrich Sylburg (1536–1596) druckte ihn nach einer Abschrift David Hoeschels (1556–1617) aus dem Augsburger Cod. Augustanus (das ist, dem jetzigen Monac. gr. 467, M bei Uthemann, wonach Gretser 1606 den Hodegos ediert hat) als Anhang seiner 1594 in Heidelberg erschienenen Ausgabe des Etymologicum Magnum (auf den Seiten 827–828)[6]. Sylburgs Ausgabe wurde 1816 in Leipzig erneut herausgebracht (besorgt durch G. H. Schaefer, vgl. die Verlagsanzeige auf S. 1089), hier findet sich der Nachweis für den Anastasiostext auf S. 854. Auch Th. Gaisford hat den Anhang mit Sylburgs Noten am Ende seiner Ausgabe des EM (Oxford 1848) beibehalten. Dagegen blieben die Etymologien außerhalb des Kapitels 2, 8, die sich 2, 2, 21–2, 4, 172 finden, von den Erforschern der griechischen Lexikographie unbeachtet.

Insgesamt stehen im Hodegos, nach Abzug der doppelt vorkommenden, 110 Etymologien, zu denen Uthemann die Parallelen der griechischen Lexikographen und Grammatiker gewissenhaft verzeichnet hat (wenn natürlich auch der Spezialist hier und da einen Nachtrag beisteuern kann). Diese Etymologien stellen ein schwieriges Problem dar. Uthemann hat keine Quellenanalyse im eigentlichen Sinne geliefert, was ihm nach dem heutigen Stand der Erschließung der betreffenden Texte auch gar nicht möglich gewesen wäre. Für die Untersuchung vornehmlich wichtig sind das Etymologicum des Orion, das Etymologicum Gudianum (Et. Gud.) und das Etymologicum Magnum (EM), von denen nur das letzte von Gaisford (s. o.) zuverlässig ediert vorliegt. Für das nur in kümmerlichen Resten erhaltene Werk des Orion muß man mehrere Auszüge in z. T. schlechten Ausgaben benutzen: 1. ed. F. W. Sturz, Leipzig 1820 (S. 1–172); 2. die Ausgabe von

[6] Diese Ausgabe ist mir nicht zugänglich. Auffällig ist, daß als Erscheinungsjahr überall 1594 angegeben wird, obwohl die Widmungsepistel (die in späteren Ausgaben des Etymologicum Magnum wieder abgedruckt wurde) das Datum „III. Non. April. MDXCV" trägt. Die griechische Schlußbemerkung SYLBURGS (S. 826) gibt allerdings auch ,αφϙδ' (= 1594) an.

G. H. C. Koes, bei Sturz S. 173–184[7]; 3. die Abschrift von F. X. Werfer, die hinter der Ausgabe des Et. Gud. von Sturz (s. u.) auf den S. 611–617 gedruckt ist; 4. A. M. Micciarelli Collesi, Nuovi „Excerpta" dall' „Etimologico" di Orione. *Byz* 40 (1970) 521–542. Das Et. Gud. ist nur für α–ζειαί sehr sorgfältig von A. De Stefani, Leipzig 1909–1920, ediert, der Rest nur in der so gut wie unbrauchbaren Ausgabe (weil auf Grund besonders unzureichender handschriftlicher Basis gemacht) von F. W. Sturz, Leipzig 1818, zugänglich. Ich habe daher für ζ–ω einen Film und Photographien der Originalhandschrift des Et. Gud., des Barb. gr. 70 (= d)[8], und für die darin verlorenen Textpartien Photographien und Filme der Handschriften Paris. suppl. gr. 172 (= z), Vind. phil. gr. 23 (= c), Vind. phil. gr. 158 und Vat. gr. 1708 (= q) herangezogen und zumal d auch bei den von De Stefani edierten Glossen regelmäßig zur Kontrolle eingesehen. Schon eine erste, noch oberflächliche Analyse ergibt, daß die Etymologien des Hodegos sehr enge Beziehungen zu Orion und zum Et. Gud. haben. Letzteres hat den Orion als eine seiner Hauptquellen benutzt, und zwar aus mehreren verschiedenen Auszügen Material daher aufgenommen, so daß sich zahlreiche Doppelglossen aus Orion im Et. Gud. ergeben[9]. Vor allem waren die dem Et. Gud. vorliegenden Orionhandschriften noch weit vollständiger als die, die wir haben. Die einfachste Erklärung der Gemeinsamkeiten zwischen Orion, dem Hodegos und dem Et. Gud. scheint die zu sein, daß sowohl der Hodegos wie das Et. Gud. aus Orion als der gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Daneben gibt es nun aber zahlreiche Glossen, die nur im Hodegos und im Et. Gud. stehen, nicht aber bei Orion, und aller Wahrscheinlichkeit nach dort auch niemals gestanden haben. Hierfür bietet sich als Erklärung an, daß das Et. Gud. neben Orion eben auch den Hodegos benutzt habe. In diesem Sinne hat De Stefani Anastasios (nach Sylburgs Ausgabe) in seinen

[7] Keine Orionhandschrift, sondern eine des Et. Gud. ist der Paris. gr. 2630 (= a bei R. REITZENSTEIN, Geschichte der griech. Etymologika. Leipzig 1897, Neudruck Amsterdam 1964, 70), aus dem KOES in der Orionausgabe von STURZ (S. 185–192) Exzerpte mitteilt. Das führte immer wieder zu Irrtümern, so auch bei UTHEMANN in den Angaben seines Testimonienapparates (z. B. zu 2, 8, 64).

[8] Aus Gründen der Einfachheit unterscheide ich hier den Haupttext (= d^1) von den gleichzeitigen Zufügungen (= d^2), ohne jeweils Rücksicht auf die tatsächlichen Schreiberhände zu nehmen. d^1 ist von DE STEFANI in Normal-, d^2 in Petitdruck ediert worden. Nur dort, wo d fehlt, hat DE STEFANI die Handschrift c als Haupttext und die Texte, die z gegenüber c mehr bietet, in Petit gedruckt. UTHEMANN hat durch Mißverständnis mehrfach d^2-Texte als „z" zitiert (z. B. zu 2, 8, 3/4; 2, 8, 12/13; 2, 8, 13/14).

[9] Z. T. sind Orionglossen sowohl direkt als auch indirekt über eine Orthographie (wie sie im cod. Crypt. Z α III überliefert ist) benutzt, vgl. REITZENSTEIN (wie A. 7) 309 und Ch. THEODORIDIS, Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos. Berlin und New York 1976, 53–60.

Apparaten oft angeführt (und z. B. zu 134, 6 die Abhängigkeit *expressis verbis* konstatiert). Eine eingehende Analyse, die sich so weit irgend möglich auf das Original des Et. Gud., d, und aushilfsweise die anderen genannten Handschriften stützt, führt zu einem modifizierten Bilde. Von den 110 Etymologien finden sich bis auf zwei alle in meist bis in kleinste Einzelheiten reichender Übereinstimmung auch im Et. Gud. Hierbei ist die Definition der Etymologie (2, 8, 2–3) mitgerechnet, die (mit Quellenangabe „Orion", vgl. Orion 173, 1K.) auch im Et. Gud. 549, 8 steht. Die zwei Ausnahmen sind 2, 4, 23 (ἰδίωμα) und 2, 8, 75 (ναύτης· τῆς νηός τις). Die erste ist eine in den Bereich theologisch-philosophischer Definitionen fallende Glosse, die zweite eine sonst nirgends begegnende Etymologie, die in ihrer banalen Simplizität leicht ein Autoschediasma sein kann. Von beiden kann also abgesehen werden.

Der Hodegos und das Et. Gud. sind durch mehrere gemeinsame Fehler verbunden. Im Hod. 2, 8, 12 (ἀρετή) und im Et. Gud. 191, 19 fehlt ⟨ἢ ἐρατή⟩ (vgl. Et. Gud. 190, 27); Hod. 2, 8, 25 (θυσιαστήριον) und Et. Gud. (d[1] = EM 459, 32) haben τὴν θυσίαν τηροῦν, d[2] verbessert zu τὰς θυσίας τηρεῖν (wie bei Orion 178, 9). Im Hod. 2, 8, 33 ist überliefert ἀναγκαία · ἡ ἄνωθεν καίνωσις (v. l. κένωσις), und das Et. Gud. 129, 15 (d[1]) bietet ἀναγκέα (zwischen ἀναγ⟨κ⟩αῖον und ἀναγκαία; die Abschriften des Et. Gud. korrigieren zu ἀναγκαία) · ἄνωθεν κένωσις ἢ πάλιν κένωσις. De Stefani konjizierte ἀνακαίνωσις · ἄνωθεν καίνωσις, ἢ πάλιν καίνωσις; Hod. 2, 8, 42 καρδία ὡς ἐκ τοῦ etc., Et. Gud. (d[1]) καρδία · ἀπὸ τοῦ (d[2] über der Zeile ἐκ τοῦ), wie d[1+2] die Abschriften z und v (ἐκ τοῦ ohne ὡς), während c καρδία · ὡς ἐκ τοῦ, wie es der Hod. hat, bietet. Diese Fehlergemeinschaft sowie die so ungewöhnlich große Übereinstimmung im gesamten Material könnten nur erklärt werden, wenn Hod. und Et. Gud. nicht nur irgendwie von einem gemeinsamen Quellautor, sondern von einer gemeinsamen Handschrift abstammten. Die soeben zitierte Glosse † ἀναγκέα † wird von d[1] mit dem Quellensiglum „Orion" versehen, an dessen Korrektheit nicht zu zweifeln ist, auch wenn der Artikel in den uns erhaltenen Orionauszügen fehlt (vgl. jedoch ganz ähnliche Glossen 174, 4. 5 Koes.; gl. 4. 5. 6 Micc. Collesi); auch die Glossen ἀρετή und θυσιαστήριον stammen aus Orion. Überhaupt werden von den 73 in d kontrollierbaren 23 sicher und 2 unsicher durch Quellensiglum und dazu viele andere unsignierte durch Vergleich mit Orion für diesen vindiziert. Das scheint die obige Quellengemeinschaftshypothese zu bestätigen. Aber andere dem Hod. und dem Et. Gud. gemeinsame Glossen werden in d eindeutig (und zum Teil nachprüfbar korrekt) anderen Quellen des Et. Gud. zugewiesen. Zwar ist für die Analyse mit Hod. 2, 8, 42 (καρδία) und Et. Gud., das als Quelle Seleukos nennt (d[2]), zunächst nicht viel anzufangen, da Seleukos ≈ Orion 179, 1K. ist; ähnlich liegt der Fall bei Hod. 2, 8, 62 (κῆρυξ): hier sind für die entsprechende Glosse im Et.

Gud. (von d[2]) sogar Siglen für Orion und Seleukos beigeschrieben worden, während d[1] das Siglum „φωτ" (s. u.) angegeben hatte, und diese Konstellation wiederholt sich fast genau bei Hod. 2, 8, 90/93 und Et. Gud. s. v. θεός: a) d[1], mit Quellenangabe Seleukos von d[2] und b) d[1], mit Quellenangabe Χρ. γεν., d. h. Epimerismen zu den jambischen Kanones des Johannes von Damaskus 1[10], die sich beide mit Orion etwas berühren, wobei der Hod. enger zur Glosse b) stimmt. Viel eindeutiger ist die Situation bei folgenden Glossen: Hod. 2, 3, 10 + 2, 4, 166 (φύσις) ∼ Et. Gud. (d[1]) s. v. φύσις mit Quellenangabe φωτ und N̄ (d. h. zu den Epimerismen zu den Kanones des Joh. Dam. 2 und 3); Orion 160, 17 und 617, 10 Werfer weicht ganz ab. Hod. 2, 8, 61 (δεσπότης) ∼ Et. Gud. 347, 8 (d[1], vgl. den Text bei De Stefani) zu Epim. zu Joh. Dam. can. 1 und 2; Orion 47, 19 weicht ab. Hod. 2, 8, 63 (ὕψιστος) ∼ Et. Gud. (d[1]) s. v. ὕψιστος mit Quellenangabe (d[1]) Χρ. γεν., sc. Epim. zu Joh. Dam. can. 1, 37. Hod. 2, 8, 62 (κῆρυξ) ∼ Et. Gud. (vgl. o.; Quellenangabe von d[1]): Epim. zu Joh. Dam. can. 2, 42. Hod. 2, 4, 150 (χελιδών) ∼ Et. Gud. (d[2]) s. v. χελιδών, dieses aus der Orthographie des Choiroboskos (Cramer, An. Ox. II 277, 13–16). Hod. 2, 8, 71 (Βαβυλών) ∼ Et. Gud. (d[1]) 257, 1 (mit Quellenangabe Ψ, also zu den Psalmenepimerismen des Choiroboskos) + 257, 16 (d[2]), vgl. Choirob. Epim. in Ps. 184, 9. Hod. 2, 4, 165 (χείμαρρος) ∼ Et. Gud. (d[1]) s. v. χειμάρρους (von d[2] korrigiert zu χείμαρρος) mit bisher nicht erklärbarer Quellenangabe ε̄ (der Text berührt sich mit Choirob. epim. Ps. 126, 31 ff., die aber nie mit ε̄, sondern ausschließlich mit Ψ oder Ψ[α] zitiert werden). Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Hod. und dem Et. Gud. erstrecken sich also nicht nur auf Orionglossen, sondern auch auf Bereiche, die im Et. Gud. erklärtermaßen und nachweislich aus mindestens drei oder vier seiner anderen Quellen stammen. Da aber eine Verbindung aller dieser Quellen außer im Et. Gud. sonst nicht bekannt ist, hier aber das Werk des Verfassers selbst ist, und da der Gedanke, das etymologische Material sei im Hod. zufällig aus ebendenselben verschiedenen Quellen kompiliert worden, abwegig ist, da ferner an sehr vielen Stellen (bei wenigstens 35 der gemeinsamen Glossen) das Et. Gud. einen eindeutig korrekten oder vollständigeren Text bietet, der Hod. umgekehrt niemals einen volleren oder besseren Wortlaut hat (ein Sonderfall wird unten besprochen), sondern überall aus dem Et. Gud. herleitbar ist, folgt nach den Regeln der Quellenanalyse, daß die Etymologien des Hod. aus dem Et. Gud. stammen müssen.

[10] Zu diesen (von Reitzenstein zunächst falsch gedeuteten) Sigla und den Epimerismen zu den jambischen Kanones des Johannes von Damaskus s. L. De Stefani, Per le fonti dell' Etimologico Gudiano. *BZ* 16 (1907) 52–68; ders., Il Lessico ai Canoni giambici di Giovanni Damasceno secondo un ms. romano. *BZ* 21 (1912) 431–435. Vgl. auch L. Cohn, *BZ* 20 (1911) 206, und R. Reitzenstein, *RE* VI 1, 1907, 813, 55ff.

Dieses Ergebnis hat sich zu meiner eigenen Verwunderung herausgestellt; es wird aber durch mehrere Stellen, an denen die Entstehung bestimmter Lesungen in d *in statu nascendi* zu beobachten ist, bestätigt. Im Et. Gud. 134, 6 schrieb d^1 die Glosse ἀνάστασις· ἄνω στάσις· ἢ πάλιν στάσις, d^2 setzte links das Quellensiglum für Orion vor (richtig, wie Orion 174, 3; gl. 5 Micc. Collesi zeigen, wo statt „ἀνα-στάσις“ natürlich ἄνω στάσις zu schreiben ist), fügte hinter der Glosse die Worte παρὰ τὸν στήσω μέλλοντα hinzu und verwies mit dem Zeichen ⸼ hinter dem ersten στάσις auf einen Nachtrag (aus unbekannter Quelle, vielleicht eigener Erfindung) am rechten Rande ⸼ ἤτοι ἔγερσις[11]. In den Abschriften wurde daraus ein fortlaufender Text (z. B. in c): ἀνάστασις· ἄνω στάσις ἤτοι ἔγερσις, ἢ πάλιν στάσις. παρὰ τὸν στήσω μέλλοντα. Im Hod. 2, 8, 18 lesen wir ἀνάστασις· ἄνω στάσις ἤτοι ἔγερσις, also die verkürzte, interpolierte Orionglosse[12]. Der gesamte Text des Hod. ist hier aus dem Et. Gud. herleitbar, das Umgekehrte ist nicht möglich. Nimmt man Et. Gud. → Hod. an, braucht man nur eine einmalige Quellenkontamination (wie sie im Et. Gud. ja zu Tausenden Malen anzutreffen ist) vorauszusetzen (Orion + x), im anderen Falle muß man zweimalige Kombination derselben Elemente auf verschiedenen Stufen der Überlieferung annehmen: Hodegos (Orion + x) und Et. Gud. (Orion + x aus Hod.). Das ist aber wenig wahrscheinlich. Ganz eindeutig wird das Abhängigkeitsverhältnis schließlich durch folgenden Fall. Unter dem Stichwort ἄιδης (vgl. 22, 1 De Stef.) schrieb d^1 folgende Explicatio: διὰ τὸ ἄδηλ° (= ἄδηλος) δύσις; d^2 änderte in διὰ τὸ ἄδηλ̀° (also ἄδηλον, ohne jedoch das Kompendium für ος zu tilgen) und strich δύσις durch, fügte (sehr klein) ἢ λύσις hinter δύσις zu, strich auch dieses durch und schrieb dahinter ἢ ἄδηλος δύσις (wobei das υ nur durch den Abstrich von δ zu σ angedeutet ist, keineswegs sehr klar). Die Intention von d^2 ist deutlich: er wollte aus der *einen* Explicatio (διὰ τὸ ἄδηλος δύσις) *zwei* machen: διὰ τὸ ἄδηλον ἢ ἄδηλος δύσις, fand seinen ersten Versuch (bei dem ihm noch ein Versehen λύσις statt δύσις passiert war) zu mißverständlich und fügte die zweite Erklärung voll ausgeschrieben zu, nachdem er die Streichungen vorgenommen hatte. Aus diesem von d^1 und d^2 angerichteten Wirrwarr entstand nun in den Abschriften folgender Unsinn (eine *drei*teilige Explicatio):

c: ἄδης· διὰ τὸ ἄδηλον ἡ ἄδηλος δύσις ἢ ἄδηλος δέσις.
v: ἄιδης· διὰ τὸ ἄδηλον· ἡ ἄδηλος δύσις ἡ ἄδηλος δέσις.
q: ἀίδης· διὰ τὸ ἄδηλος ἡ δύσις· ἡ ἄδηλος δέσις.

[11] Es handelt sich um eine „der kecken Interpolationen“, von denen Reitzenstein, Gesch. 93, spricht.

[12] Ebenso stellt Hod. 2, 8, 42 (καρδία) eine interpolierte Seleukosglosse dar (ἐκ τοῦ κραδαίνεσθαι = Sel. von d^1, dazu setzt d^2 ἤτοι ἀπαύστως σαλεύεσθαι, streicht dieses aber wieder durch). Vgl. EM 490, 51.

Und genau dieser Unsinn der Apographa steht nun auch im Hod. 2, 8, 17: ᾄδης διὰ τὸ ἄδηλον· ᾄδης ἄδηλος δύσις ἢ ἄδηλος † δῆσις †. (δέσις und δῆσις sind verschiedene Versuche verzweifelter Kopisten, eine Tautologie zu vermeiden).

Die, wie mir scheint, unausweichliche Folgerung, daß die im Hod. überlieferten Etymologien aus dem Et. Gud. stammen, sieht sich zwei Schwierigkeiten gegenüber. Erstens: im Et. Gud. findet sich folgende Glosse (d^1): πορνεία· πώρωσις ἤγουν τύφλωσις νοός· ἢ διὰ τὸ πυροῖν (d^1, d^2 verbessert zu πυρουῖν) τὸν νοῦν ἤγουν ἐκτυφλοῖν (d^1, ἐκτυφλουῖν d^2)· ἢ διὰ τὸ τῇ πόρνῃ νεύειν· ἢ διὰ τὸ πόρρωθεν νεύειν. Vor das Lemma setzt d^2 als Quellenangabe Buchstaben, die Reitzenstein[13] als A^N wiedergab und als „Anastasios von Antiochien (bzw. vom Sinai ...)“ interpretierte, und etwas später[14] erklärte er ausdrücklich die Glosse πορνεία als im Et. Gud. aus Anastasios Sinaites stammend. Im Hod. 2, 8, 7–9 liest man folgendes: πορνεία εἴρηται „πυρονία“ διὰ τὸ πυροῦν τὴν νεότητα ἢ διὰ τὸ πηροῦν τὸν νοῦν ἤγουν ἐκτυφλοῦν ἢ πάλιν διὰ τὸ πόρρωθεν νεύειν. Wie man sieht, ist das in der Tat mit dem Text des Et. Gud. großenteils identisch. Die genaue Prüfung des Quellensiglums in d ergibt, daß α^N eine mögliche Lesung ist, aber auch α^M wohl nicht völlig ausgeschlossen werden kann (jedenfalls, soweit auf Photo und Film auszumachen ist). Setzt man die Lesung α^N als richtig voraus[15], so ist damit aber noch nicht gesagt, daß mit den beiden Buchstaben wirklich der Hodegos gemeint sein soll; denn die Glosse πορνεία des Et. Gud. kann nicht vom Hod. abhängen, da hier der wichtigste Bestandteil (πώρωσις ἤγουν τύφλωσις νοός), auf den sich ein Quellensiglum *a parte potiore* beziehen müßte, und ferner die Etymologie ἢ διὰ τὸ τῇ πόρνῃ νεύειν fehlen, die keinesfalls Autoschediasmata des Schreibers d^1 sind. Wichtig ist auch, daß die Glosse des Et. Gud. *uno tenore* von einem Schreiber geschrieben ist, von einer Kombination verschiedener Quellen also nicht gesprochen werden kann. An-

[13] Reitzenstein, Gesch. 101. Seine Deutung als „Anastasios“ ist beeinflußt von der Siglenliste, die er aus dem cod. Vallicell. F 84 zitiert und die ganz ähnlich im Kapitel 33 der Doctrina Patrum (ed. F. Diekamp, Münster 1907, 249) begegnet. Hier wird $\overline{AN}$ mit Ἀναστασίου Ἀντιοχείας aufgelöst.

[14] Ebd. 102, A. 3.

[15] Zu keiner der anderen nur im Et. Gud. und im Hod. vorkommenden Glossen, die keiner der sonst bestimmbaren Quellen zugewiesen werden können, wird dieses Zeichen gesetzt; es fehlt auch bei sämtlichen auf den 580 Seiten von De Stefanis Text publizierten Glossen und ist mir auch sonst nirgends in d begegnet. Wäre der Hodegos die Quelle des Et. Gud. gewesen, so wäre mit großer Wahrscheinlichkeit zu erwarten gewesen, daß die Kompilatoren des Et. Gud. ein Siglum AN nicht nur einmal, sondern auch noch zu anderen Glossen gesetzt hätten. Daß sie das aber nicht getan haben, läßt darauf schließen, daß AN eben nicht den Hodegos des Anastasios bezeichnet, sondern eine andere, möglicherweise nur ein einziges Mal (*s. v.* πορνεία) herangezogene Quelle.

dererseits hat der Hod. die Wörter πυρονία διὰ τὸ πυροῦν τὴν νεότητα mehr als das Et. Gud. und πηροῦν (τὸν νοῦν) statt πυροῦν. Letzteres, das an und für sich sinnvoller ist als πυροῦν, ist aber nichts weiter als eine Konjektur, die sich auch in der Abschrift c des Et. Gud. findet (wo πηροῖν steht), mit der der Hod. auch an anderer Stelle eine Textveränderung (also einen Fehler) teilte (2, 8, 42 ὡς, s. o.). Die Etymologie πυρονία + Erläuterung kann dagegen bei einem relativ freizügig arbeitenden Interpolator wie dem des *Etymologicum* im Hod. verhältnismäßig viel leichter erklärt werden als die umgekehrte Auffassung, das Et. Gud. hänge vom Hod. ab und habe die fehlenden Stücke trotz Quellenangabe aus einer anderen Quelle bezogen oder gar selbst erfunden[16]. Dieses stünde mit den bekannten Gepflogenheiten des Et. Gud. durchaus im Widerspruch. Das Plus des Hod. ist übrigens ja nichts anderes als eine „Silbenentfaltung" mit angehängter Ausdeutung (ähnlich wie in 2, 8, 75 ναύτης, s. o.). So wird man das Siglum α^{N} (oder α^{M}) zu den im Et. Gud. noch nicht erklärten Quellenangaben zu zählen haben (ähnlich wie z. B. Niketas s. v. πολύς) und die Übereinstimmung mit „Anastasios Sinaites" für Zufall halten müssen (was noch erleichtert werden wird, wenn das weiter unten über das *Etymologicum* Ausgeführte einbezogen ist). Übrigens läßt sich vielleicht sogar ein Aspirant (allerdings zugegebenermaßen sehr spekulativ) namhaft machen, und zwar der in einem Scholion zum *Paedagogus* des Clemens von Alexandrien (Bd. 1, 331, 7 Stählin) als Verfasser eines Kommentars zu einem der Korintherbriefe genannte Anastasios[17]. πορνεία ist ja ein zumal im 1. Korintherbrief Kap. 5 und 6 wichtiges Thema. Abschließend ist also zu konstatieren, daß die Unsicherheit dieser einen Stelle die so eindeutigen Ergebnisse der Quellenanalyse nicht auf den Kopf stellen kann.

Die zweite Schwierigkeit ist eine der Handschriftendatierung. Der Barb. gr. 70, das Original des Et. Gud., wird seit Reitzenstein aus paläographischen Erwägungen ins 11. Jahrhundert datiert[18]. Dagegen werden mehrere Codices des Hod. (in denen die Definitionensammlung mit dem *Etymologicum* steht), ebenso auf Grund ihrer Schriftart in die Zeit des ausgehenden

[16] Übrigens stellt der Text des EM 684, 6–8 keine Parallele zum Hodegos dar, sondern ist von diesem abhängig (und zwar von einer Handschrift der Familie γ). Eine weitere von Hodegos abhängende Stelle ist EM 100, 3–7 (aus Hod. 2, 8, 29–34).

[17] Das Scholion steht im Paris gr. 451 von P², stammt also von Arethas. O. Stählin, Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandrinus. *Progr. Nürnberg* 1897, 43, vermutet: „Gemeint ist wohl Anastasius Sinaita, doch ist von demselben kein Kommentar zu den Korintherbriefen erhalten." Man muß hinzufügen: Es gibt auch keinen Hinweis darauf, daß Anastasios Sinaites einen solchen Kommentar verfaßt hätte.

[18] Vgl. P. Franchi de' Cavalieri–H. Lietzmann, Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum. Berlin und Leipzig ²1929, XIX zu Taf. 56; V. Capocci, Codices Barberiniani Graeci. Tomus I. Vatikan 1958, 75.

10. oder die Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert gesetzt. In den Ausgang des 10. Jhs. Nr. 2[19] (Ath. Laurae B 11); 27 (Vat. gr. 2102) und 60 (Vat. gr. 1456), allgemein ins 10. Jh. Nr. 43 (Ambr. gr. 681 = Q 74 sup.); ins 10./11. Jh. Nr. 21 (Paris. gr. 1053); 26 (Vat. gr. 2028); 48 (Patm. Mon. S. Joh. 125); 61 (Vat. gr. 1974); ins 10./11. Jh. gehört („au jugement plus sûr de Ch. Astruc", vgl. bei Uthemann XXXII) wohl Nr. 6 (Mosqu. Mus. Hist. olim Bibl. Synod. gr. 265), den allerdings andere sogar noch ins 9. Jh. datieren wollten (vgl. die Nachweise bei Uthemann zu Nr. 6). Keiner der genannten Codices ist also absolut datiert. Nach meinem Eindruck ist der bisherige Zeitansatz für den Barb. gr. 70 zu spät[20]. Diese abkürzungsreiche, von einem Team gleichzeitiger, aber durchaus differenzierte Schreibstile verwendender Schreiber hergestellte und mit außerordentlich vielen Marginal- und Interlinearzusätzen versehene Grammatikerhandschrift, deren Datierung deshalb auch schwieriger und unsicherer ist als bei „normalen" Codices, dürfte doch wohl im 10. Jahrhundert entstanden sein. D. Harlfinger hat mir auf Nachfrage bestätigt, daß er (auf Grund des Eindrucks der bei Franchi de' Cavalieri–Lietzmann, Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum, Berlin u. Leipzig ²1929, Tafel 56, abgebildeten Seite) eine Entstehung noch im 10. Jahrhundert (zweite Hälfte) für nicht ausgeschlossen halte. Die durch die sehr eindeutigen Resultate der Quellenanalyse festgestellte Abhängigkeit des etymologischen Materials im Hodegos vom Et. Gud. (d. h. direkt oder wahrscheinlicher indirekt vom Barb. gr. 70) hat als ein sicherer Faktor in die Erwägungen der Paläographen hinsichtlich ihrer Datierung sowohl des Barb. gr. 70 wie der Hodegoshandschriften einzugehen, da jener *terminus post quem* für diese ist, diese andererseits den *terminus ante quem* für jenen ergeben. Eines ist jedoch ganz deutlich: Die Kompilation des Et. Gud. (d. h. die Herstellung des Barb. gr. 70) und seine Verwendung in der Definitionensammlung des Hodegos liegen zeitlich sehr nahe beieinander, nur wenige Jahrzehnte, vielleicht auch nur Jahre, voneinander getrennt. Für die Geschichte der griechischen Etymologika ergibt sich die wichtige Erkenntnis, daß eine ihrer großen und bedeutenden Kompilationen nicht unerheblich früher entstanden ist, als bisher angenommen werden konnte, nämlich wohl zwischen ca. 950 und 1000 (d. h. etwa gleichzeitig mit dem Lexikon des „Suidas"). Noch folgenreicher ist das Ergebnis für die Anastasios-Forschung, da nunmehr die Untersuchung der Frage, ob der handschriftlich überlieferte Hodegos eine Einheit sei oder aus Teilen bestehe, die zu verschiedenen Zeiten und von unterschiedlichen Autoren verfaßt wurden, vor

[19] Die Nummern sind die der Handschriftenaufzählungen in Uthemanns Einleitung (XXXIff.).

[20] Zur Provenienz der Handschrift siehe zuletzt N. Wilson, On the Transmission of the Greek Lexica. *GRBS* 23 (1982) 369–375 (hier: 371f.).

einer neuen Situation steht. Es geht jetzt hauptsächlich um die Frage der Einheit des Kapitels II. Hierin bilden die ungeordneten oder höchstens nach sehr groben Kategorien zusammengestellten Etymologienaufzählungen einen merklichen Fremdkörper, der sich genau abgrenzen und sehr leicht aussondern läßt: es handelt sich um nichts anderes als zwei umfangreiche Interpolationen. Die erste umfaßt den Text von 2, 4, 141 οἷόν τι bis 174 προσηγορίας (einschließlich). Die davor und danach stehenden Worte schließen syntaktisch lückenlos aneinander: (140) σχεδὸν πᾶσα φύσις ἐκ τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας ἔχει τὴν οἰκείαν προσηγορίαν· (175) ἐνέργεια γάρ ἐστιν ἡ τῆς φύσεως δύναμις. Hierdurch wird die Interpolation manifest. Die zweite Interpolation reicht von 2, 8, 1–82 ῥημάτων. Auch sie erweist sich als sekundärer Zusatz durch den Text selbst; denn mit den Worten προκείμενοι ὅροι knüpft 2, 8, 84f.[21] direkt an die *Definitionen* an, die Anastasios bis 2, 7, 86 angeführt hatte. Wer diesen Satz schrieb, hatte nicht gerade erst eine lange Reihe von Etymologien eingeschoben!

Dieses allein auf Grund von Quellen- und Textanalyse gewonnene Resultat fand zu meiner großen Überraschung eine wichtige handschriftliche Bestätigung, auf die ich erst aufmerksam wurde, als ich die genannten Stücke bereits ausgesondert hatte. Exakt die als Interpolationen bezeichneten Texte fehlen in der Handschrift W (= Vind. theol. gr. 40, aus der 2. Hälfte des 13. Jhs.[22]), nur die zweite auch in λ (ΙΞΨ). Nun könnte diese von einem Schreiber wohl als ihn nicht interessierende Abschweifung weggelassen worden sein; doch diese Erklärung entfällt für das Fehlen von 2, 4, 141–174 in W vollkommen. Kein mittelalterlicher Schreiber hätte die erst mit neuzeitlichen quellenanalytischen Methoden auffindbaren Interpolationsfugen entdecken können, die sogar beide Male mitten in einen Satz fallen. Auch die Annahme, in der Vorlage von W hätten die Interpolationen noch als solche sichtbar abgesetzt (z. B. *in margine*) gestanden, ist unwahrscheinlich. Denn die Interpolationsfuge des ersten Stückes ist vom Interpolator durch ein, wenn auch ziemlich ungeschicktes, Versatzstück überdeckt worden, indem er sich aus 2, 4, 140f. Formulierungen ausborgte, um damit (2, 4, 174) wieder Anschluß an das Folgende zu gewinnen. Hieraus geht hervor, daß die Interpolationen in den Text eingebettet und nicht am Rande eingetragen waren.

Das Vorkommen der beiden großen Interpolationen in α und β bedeutet, daß diese beiden Hyparchetypi durch zwei sehr schwerwiegende *errores*

[21] Hod. 2, 8, 83–86 ist von Uthemann fälschlich als „Scholion" gedruckt worden, obwohl alle Handschriften (außer allein V) den Abschnitt korrekterweise als normalen Text bieten. Im Apparat bezweifelt Uthemann übrigens selbst, daß es sich um ein Scholion handele.

[22] Vgl. zu dieser Handschrift meine Rezension, unten S. 290.

significativi verbunden werden und dadurch W von ihnen getrennt ist. Solcher *errores coniunctivi* αβ: W gibt es außerdem noch eine größere Zahl[23]:

1, 3, 59 θείου πυρὸς W: θεῖον πῦρ αβ
2, 5, 28 μεῖζον καὶ W: om. αβ
3, 1, 12 προοίμιον πρὸ τῆς πραγματείας W: om. αβ
5, 1 περὶ τῶν ἁγίων συνόδων W: om. αβ
4, 73 ἀλλὰ καὶ τούτων W: ἀλλ' αβ
6, 1, 84 ἑρμηνείας W: ἑρμηνευτῶν αβ
7, 1, 90 'Ιουστῖνος W (et ΞΨ): Αὐγουστῖνος αβ
7, 2, 117 ἐμυσταγωγήθη W: ἐμαθήτευσε αβ
8, 5, 99 τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐμπνευσθεῖσα W: τὴν βασιλικὴν τοῦ θεοῦ ὁδὸν ἐκλεξαμένη αβ
9, 1, 73 φύσεων W: ὑποστάσεων αβ

Sonderfehler von α, von denen βW frei sind, finden sich z. B. an folgenden Stellen:

4, 59 ἀνθρώπου βW: ἄνθρωπον α
6, 2, 50 μᾶλλον δὲ καὶ τοῦ διαβόλου βW: om. α
13, 4, 70 συναλίζεσθαι βW: συναυλίζεσθαι α
13, 7, 113 ὁρῶσα βW: ὅσας α
13, 7, 154/155 καταλιπὼν καὶ πρὸς τὴν παιδιώδη βW: om. α
13, 10, 89/90 τὴν σάρκα, καὶ τῷ πελάγει τῆς θεότητος ὁμοιωθεῖσαν βW: om. α
14, 2, 102/3 οἰκοῦντα ἐθεάσατο κατὰ τὸν λόγον τοῦ Χριστοῦ βW: om. α
14, 2, 120 τοῦτο σῶμα βW: τοῦ σώματος α
18, 21 ἡμίθεον θεὸν βW: θεὸν om. α
15, 13 τῆς ἁγίας τριάδος βW: om. α
20, 72 πρὸς τὸ ὁμοούσιον βW: om. α
21, 4, 12 υἱοῦ θεοῦ, ὅλος ἦν δι' ὅλου ἐν σχήματι βW: om. α

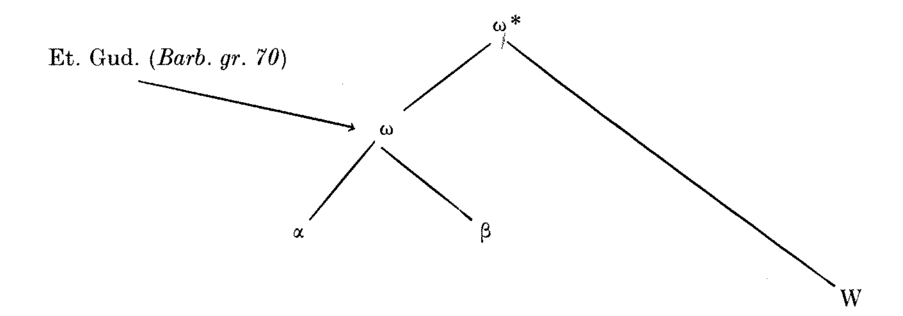
Aus diesem völlig eindeutigen Befunde ergibt sich, daß die von Uthemann CLXXXVIff. aufgezählten Lesungen, wo seiner Meinung nach (an den mit Asterisk bezeichneten Stellen) Bindefehler αW vorliegen sollen und β das Korrekte biete, unrichtig beurteilt sein müssen. Wenn αW übereinstimmen, muß die abweichende Lesung von β eine Interpolation, Konjektur oder Korruptel sein. Die Prüfung ergibt in der Tat, daß die „Lücken" von αW (14, 2, 70; 21, 3, 14–15; 22, 3, 57–58; 10, 1.2, 99) sich vielmehr umgekehrt als Interpolationen von β auffassen lassen und es sich in einem Falle sogar nachweisbar um eine Interpolation handelt (6, 1, 79 ὁ θεὸς λόγος β: om. αW, deren Text durch Psalm 18, 5, woraus hier zitiert ist, als richtig erwiesen

[23] Daß es sich nicht um Konjekturen von W handele, räumt (wenigstens für einige der Fälle) auch Uthemann LXXVI ein. Zu seiner unkonventionellen und mißverständlichen Verwendung der spitzen Klammern s. unten S. 292f.



wird). Umgekehrt ist es aber nicht möglich, die Auslassungen und Fehler von α, die βW nicht teilen, als Interpolationen oder Konjekturen von βW zu betrachten. Einmal treffen α und W zufällig in einer Auslassung (durch Homoioarkton bei Aufeinanderfolge von zehn mit οὐ beginnenden Sätzchen) zusammen: 23, 2, 91 οὐ κοπιᾷ om. αW. In der Vorlage von W standen diese Wörter jedoch, wie der glückliche Umstand erkennen läßt, daß der kleine Abschnitt 23, 2, 86–23, 3, 15 versehentlich in W zweimal kopiert worden ist[24], beim zweitenmal mit den betreffenden Wörtern.

Auf Grund der hier vorgeführten Belege läßt sich nunmehr folgendes (von dem bei Uthemann CCV in einem entscheidenden Punkte abweichendes) Stemma zeichnen, das die komplizierten und wenig befriedigenden Erklärungsversuche – Einführungen einer Stufe α' und Annahme von Kontamination für W – überflüssig macht[25]:



Für die Textkonstitution ist dieses Ergebnis von sehr großer Bedeutung, da alle Lesungen von W den Wert gleichrangiger Varianten gegenüber αβ erhalten und durch Übereinstimmung von αW : β und von βW : α die Überlieferung festgestellt wird. An nicht wenigen Stellen ist infolgedessen der Text anders herzustellen, als es bei Uthemann geschehen ist. Zum Beispiel ist in 4, 59 ἀνθρώπου (βW) statt ἄνθρωπον zu lesen; in 7, 2, 117 ist ἐμυσταγωγήθη (W) eindeutig *lectio difficilior* gegenüber ἐμαθήτευσε (αβ).

Auch für die Textgeschichte des Hodegos ist die Erkenntnis von größter Wichtigkeit, daß Uthemanns Archetypus ω auf die Stufe eines Hyparchetypus absinkt, der umfangreiche Interpolationen sowie redaktionelle Textveränderungen enthält. Anscheinend muß man denjenigen, der ω herstellte, nicht nur für einen Schreiber, sondern für einen Bearbeiter halten, auf dessen Konto außer dem Einschieben der Etymologien vielleicht sogar die

[24] Vgl. unten S. 290, A. 8.

[25] Für den Hyparchetypus λ (= ΙΞΨ) ist mit Kontamination zu rechnen, vgl. z. B. 2, 5, 26 und 7, 1, 90. Die Interpolationsrichtung dürfte gerade umgekehrt gewesen sein, als Uthemann CLVI für λ annimmt (vgl. auch CLXXIVff.).

Durchführung einer neuen bzw. die Wiederherstellung (oder der Wiederherstellungsversuch) einer in Unordnung geratenen Reihenfolge des Textes zu setzen ist. Möglicherweise repräsentiert daher die Unordnung in W noch einen früheren Zustand. Da ω aus einer Quelle interpoliert wurde, die selbst erst etwa zwischen 950 und 1000 entstanden ist, folgt ferner, daß ω und alle anderen Hyparchetypi erheblich später angesetzt werden müssen, als es bei Uthemann geschehen ist. Dieser hat auf Grund bestimmter Fehler, die er als Unzialverlesungen interpretiert[26], vermutet, daß die meisten der erschlossenen Hyparchetypi noch in Unziale geschrieben gewesen seien. Diese von der Natur der Sache her ohnehin unsicheren Argumente werden aber hinfällig angesichts des *brutum factum*, daß α und β übereinstimmend (d. h. nicht unabhängig voneinander) jene erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts möglichen Interpolationen aufweisen.

Wie einerseits die Zeit, die das Et. Gud. von ω trennt, sehr kurz war[27], so muß andererseits auch der Zeitraum klein gewesen sein, der zwischen ω und den uns erhaltenen Textzeugen liegt und in dem sich die Textspaltungen abgespielt haben. Zwar setzt man gewöhnlich ohne weiteres voraus, die Aufspaltung der Überlieferung müsse immer ein langdauernder Prozeß gewesen sein, doch tatsächlich zeigt sich oft, wenn genauere Daten vorhanden sind, daß „die starken Textveränderungen und -bearbeitungen viel früher stattgefunden haben, als allgemein vorausgesetzt wird“[28]. Die Herstellung der Handschrift ω muß in einer Situation erfolgt sein, als man besonders lebhaftes Interesse am Inhalt des Hodegos hatte und deshalb binnen kurzer Frist eine große Zahl von Kopien hervorgebracht hat[29]. Vielleicht war seine antimonophysitische Polemik von besonderem Nutzen, als das Problem des Monophysitismus bald nach der Jahrtausendwende

[26] Vgl. Uthemann LXXI, A. 24; LXXXIV; CXXVIII; CXLIII; CLX (15, 92 geht es um παγία–ἁγία; ἡ ἁγία steht nur in C² N!); CLXXIX.

[27] Vgl. o. S. 63. Diese zeitliche Distanz kann aber ganz entscheidend zusammenschrumpfen, wenn z. B. der Interpolator selbst der Schreiber (oder Auftraggeber) einer Kopie von d gewesen wäre. Hierauf gibt es zwar keine Hinweise, das fiktive Beispiel zeigt jedoch, mit welchen Gegebenheiten man theoretisch rechnen muß.

[28] Ch. Gerhardt, Bemerkungen zur Handschrift C von Wolframs „Willehalm“. *Studi Medievali* 11 (1970) 959, A. 4. Gerhardt verdanke ich den Hinweis, daß der älteste Zeuge von Wolframs Willehalm, der eine Generation nach Entstehung des Werkes geschrieben ist, schon einen Text aufweist, in dem die beiden Überlieferungszweige kontaminiert sind (vgl. Wolfram von Eschenbach, hrsg. von W. Schröder. Berlin und New York 1978, XLII; XLVIII). Für ähnliche Fälle aus der älteren deutschen Literatur vgl. F. Pfeiffer, *Zeitschr. f. deutsches Altert.* 8 (1851) 157; K. Gärtner, ebd. 105 (1976) 47; P. Wiesinger, ebd. 107 (1978) 193–203 (bes. 203).

[29] Es bestand also ein „Markt“ für den Hod. – vgl. die allgemein wichtigen Bemerkungen hierzu von E. Auerbach, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter. Bern 1958, 219ff.

wieder aktuell wurde und zwei Lokalsynoden sich in Konstantinopel in den Jahren 1029 und 1030 damit befaßten[30].

Über die von den interpolierten Etymologien entlasteten Kapitel I und II des Hodegos kann nunmehr wohl unbefangener geurteilt werden. Sie dürften von dem Sinaiten Anastasios selbst stammen. Es steht nichts im Wege anzunehmen, daß er die genannten Kapitel seinem wohl zunächst unabhängig von ihnen verfaßten eigentlichen Hodegos als propädeutische Einführung in die theologisch-philosophische Terminologie vorangestellt hat. Er wird damit ganz dieselbe Intention verfolgt haben wie Johannes von Damaskus, der seiner *„Expositio Fidei"* die *„Dialectica sive Capita Philosophica"* voraufgehen ließ[31], als eine προπαρασκευή, wie sie auch Theodoros von Rhaithu geschrieben hatte. Diese Lösung der „anastasianischen Frage" bestätigt im wesentlichen Uthemanns Auffassung von der Echtheit der Kapitel I–II, sie läßt aber auch – wenigstens zum Teil – die zumal von Sakkos hervorgehobenen Anstöße zur Geltung kommen.

---

[30] H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, 57.

[31] Vgl. dazu G. Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Ettal 1964, 53ff. 67. 237f. 273ff.

WARREN TREADGOLD / HILLSDALE, MICHIGAN

AN INDIRECTLY PRESERVED SOURCE FOR THE REIGN OF LEO IV

For most purposes, the *Chronographia* of Theophanes is the only useful Byzantine narrative source for the later eighth century[1]. Various later chronicles cover the period, but they all depend directly or indirectly on Theophanes, and the few additions they make are generally inconsequential and of dubious reliability. Perhaps the most important additions are two passages included in the work of George Cedrenus, one referring to the year 775 and the other to 780, the beginning and end of the brief reign of Leo IV the Khazar. Charles Diehl considered one of them worth using in his *Figures byzantines*, but most later historians seem to have ignored them[2].

Cedrenus' first addition comes at the point at which Theophanes describes the final illness of Constantine V, who became afflicted with boils on his legs and a high fever while on an expedition against the Bulgars.

Theophanes reports, καὶ ἐλθὼν ἐν Σηλυμβρίᾳ καὶ ἐμπλωΐσας τῇ ιδ' τοῦ Σεπτεμβρίου μηνὸς τῆς ιδ' ἰνδικτιῶνος φθάσας ἐν τῷ Στρογγύλῳ καστελλίῳ οἰκτρῶς ἐν τῷ χελανδίῳ θνήσκει βοῶν καὶ λέγων ὅτι "ζῶν ἔτι πυρὶ ἀσβέστῳ παρεδόθην" τήν τε ἁγίαν παρθένον καὶ θεοτόκον ὑμνεῖσθαι ἐξαιτῶν ὁ ἄσπονδος αὐτῆς ἐχθρός (448, 17–21 de Boor).

"And, having entered Selymbria and embarked, on the fourteenth of the month of September of the fourteenth indiction [September 14, 775], having reached the fort of Strongylus, he died miserably in the boat, crying out and saying, 'While still living I am committed to unquenchable fire!' and praying that the holy Virgin and Mother of God might be praised – he, her inveterate enemy!"

---

[1] For convenience, I use the name "Theophanes" for the author of the *Chronographia*; however, I substantially accept the case that it is mostly the work of George Syncellus made by C. Mango, Who Wrote the Chronicle of Theophanes? *ZRVI* 18 (1978) 9–17. See H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Munich 1978, I, 334–39 for earlier bibliography on Theophanes.

[2] Ch. Diehl, Figures byzantines, 2nd ed. Paris 1906, I, 80–81. The most recent treatment of the reign of Leo IV is in P. Speck, Kaiser Konstantin VI. Munich 1978, I, 53–103, with extensive references at II, 423–92. Speck dismisses the latter of the two passages in question; *ibid.*, I, 101–03.

Cedrenus quotes Constantine's dying words at greater length, and gives them a sequel:

καὶ ἐλθὼν ἐν Σηλυβρίᾳ καὶ διαπλωϊσάμενος μέχρι τοῦ Στρογγύλου καστέλλου θνήσκει ψυχῇ καὶ σώματι, βοῶν καὶ λέγων ὅτι "ζῶν πυρὶ ἀσβέστῳ παρεδόθη (leg. παρεδόθην) διὰ θεοτόκον Μαρίαν· ἀλλ' ἀπὸ τοῦ νῦν τιμάσθω καὶ ἀνυμνείσθω ὡς θεοτόκος ἀληθὴς οὖσα." τελευτῶν δὲ καὶ διατυπούμενος ἔλεξε τάδε· "σώζου ὁ ναὸς ὁ μέγας ἡ ἁγία σοφία· σώζου ὁ ναὸς τῆς παναγίας θεοτόκου τῶν Βλαχερνῶν · σώζου ὁ ναὸς τῆς θεοτόκου ἐν τοῖς Χαλκοπρατίοις· σώζου ὁ ναὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων· σώζου πόλις καὶ σύγκλητος· σώζου υἱέ μου βασιλεῦ· σώζου καὶ σύ, Θεόφανες, τὸ (leg. καὶ τὸ) μέγα μου μυστήριον." μετὰ γοῦν τὸ παρελθεῖν τὸ πένθος λέγει πρὸς Θεοφάνην ὁ βασιλεύς, "τί ἐστὶ τὸ μέγα μυστήριον τοῦ πατρός μου, ὃ σὺ μόνος γινώσκεις;" ὁ δὲ εἶπε, "τάχα ἐν μεταμέλῳ γέγονεν ὁ πατήρ σου, καὶ διὰ τοῦτο πρὸς ἐμὲ ἐφθέγξατο, ἵνα φανερώσω ἅπερ μυστικῶς ἐποιήσαμεν· φ' γὰρ κεντηνάρια ἐχώσαμεν εἴς τινα τόπον, λόγῳ τῶν ἀδελφῶν σου, τῶν Καισάρων καὶ νωβελισσίμων." καὶ ἀποστείλας Λέων ἔλαβε πάντα, μηδὲν αὐτοῖς καταλιπών (II 18, 2–18 Bonn).

"And, having entered Selymbria and sailed across as far as the fort of Strongylus, he died in soul and body, crying out and saying, 'While living I am committed to unquenchable fire because of Mary the Mother of God – but from this time forth may she be honored and praised as the Mother of God indeed!' And, concluding and making his testament, he spoke these words: 'Farewell to the Great Church, St. Sophia! Farewell to the church of the all-holy Mother of God of Blachernae! Farewell to the church of the Mother of God in the Chalcopratia! Farewell to the church of the Holy Apostles! Farewell to City and Senate! Farewell, my son, Emperor! And farewell to you, Theophanes, and to my great secret!' Therefore, after the mourning was over, the Emperor said to Theophanes, 'What is the great secret of my father, which only you know?' And [Theophanes] said, 'Perhaps your father changed his mind, and for that reason called me by name, so that I might reveal whatever we had done secretly. For we buried five hundred centenaria in a certain place for the use of your brothers, the Caesars [Christopher and Nicephorus] and the nobilissimi [Nicetas and Anthemius].' And, having sent out for it, Leo seized it all, leaving nothing for them."

The second addition, which is partly a substitution, occurs at this place in Theophanes' narrative:

τῇ δὲ μέσῃ ἑβδομάδι τῶν νηστειῶν ἐκρατήθη Ἰάκωβος πρωτοσπαθάριος καὶ παπίας καὶ Στρατήγιος καὶ Θεοφάνης οἱ κουβικουλάριοι καὶ παρακοιμώμενοι, Λέων τε καὶ Θωμᾶς, κουβικουλάριοι καὶ οὗτοι, σὺν καὶ ἑτέροις εὐλαβέσιν ἀνδράσιν ὡς προσκυνοῦντες τὰς [ἁγίας καὶ] σεπτὰς εἰκόνας. τότε ἀπογυμνώσας τὴν ἑαυτοῦ ἐγκεκρυμμένην κακίαν Λέων, ὁ τοῦ διώκτου υἱός, τούτους ἀνηλεῶς δείρας τε καὶ κουρεύσας διὰ τῆς Μέσης τε δεδεμένους πομπεῦσαι ποιήσας εἰς τὸ πραιτώριον ἀπέκλεισεν, ἐν οἷς καὶ ἀποθνήσκει ὁ προρρηθεὶς Θεοφάνης ὁμολογητὴς γενόμενος καὶ τὸν στέφανον τοῦ μαρτυρίου κομισάμενος· οἱ δὲ λοιποὶ πάντες μετὰ τὴν τούτου τελευτὴν δόκιμοι μοναχοὶ ἀνεδείχθησαν (453, 10–20 de Boor).

"In the middle week of Lent [February 27–March 4, 780], Jacobus the Protospatharius and Papias, Strategius and Theophanes the Cubicularii and Paracoemomeni, and Leo and Thomas, also cubicularii, with other pious men as well, were arrested for venerating the holy icons. Then, laying bare his hidden wickedness, Leo, the son of the persecutor [Constantine V], having pitilessly flogged and tonsured these men and had them paraded in chains down the Mese, imprisoned them in the Praetorium, in the course of which things the previously mentioned Theophanes died as well, becoming a confessor and gaining the crown of martyrdom. And after his death all the others proved to be excellent monks."

Cedrenus puts these events in a different light:

τῇ δὲ μέσῃ ἑβδομάδι τῶν νηστειῶν εὗρεν ἐν τῷ προσκεφαλαίῳ Εἰρήνης τῆς γυναικὸς αὐτοῦ εἰκόνας δύο, ἃς θεωρήσας καὶ ἀνακρίνας εὗρεν ὅτι ὁ παπίας τοῦ παλατίου εἰσεκόμισεν αὐτὰς καί τινες ἄλλοι τῶν πριμικηρίων· οὓς βασάνοις πλείσταις καὶ τιμωρίαις καθυπέβαλε. τὴν δὲ γυναῖκα αὐτοῦ Εἰρήνην σφοδρῶς ἐπιπλήξας ἐξουδένωσεν εἰπών, "οὕτως ὤμοσας τῷ πατρί μου τῷ βασιλεῖ ἐπὶ τῶν φρικτῶν καὶ ἀχράντων τῆς πίστεως μυστηρίων;" αὐτὴ δὲ διισχυρίσατο μὴ ἑωρακέναι αὐτάς. αὐτὸς οὖν ἀπώσατο αὐτήν, μὴ ἐγνωκὼς αὐτὴν ἔτι (II. 19, 17–20, 3).

"In the middle week of Lent, [Leo] found two icons in the bolster of his wife Irene. Having seen these and made an investigation, he found that the Papias of the Palace had brought them in, and some others of the primicerii. These he subjected to the severest tortures and punishments. And greatly enraged with his wife Irene, he rebuked her, saying, 'Was this what you swore to my father the Emperor upon the fearsome and undefiled mysteries of the faith?' But she insisted that she had not seen [the icons]. He then spurned her, no longer having marital relations with her."

Where did Cedrenus, writing around 1100, find this information? The canonical view is that his main source for the period before 811 was the tenth-century chronicle of the Pseudo-Symeon, supplemented by Theophanes, George the Monk, the "Epitome" that served as a source of Symeon the Logothete, and other material[3]. The first edition of this portion of the Pseudo-Symeon is still in preparation[4]. But Robert Browning has identified the main passages in it relating to the years from 717 to 813 that are independent of Theophanes and George the Monk, including two that

[3] See HUNGER, *op. cit.* (*supra* n. 1), I, 393 (cf. I, 355).

[4] See the preliminary study by the prospective editor, A. MARKOPULOS, Ἡ Χρονογραφία τοῦ Ψευδοσυμεὼν καὶ οἱ πηγές της. Diss. Jannina 1978.

correspond roughly to those cited here from Cedrenus[5]. Cedrenus' text seems to be somewhat more complete and better organized than Pseudo-Symeon's. Unless Browning has overlooked something, our manuscript of Pseudo-Symeon omits the sentence describing how Leo found the two icons in Irene's bolster, though it includes Leo's rebuke of Irene, which implies some such discovery. This could simply be a copyist's omission; that it is an invention of Cedrenus is most unlikely. With this exception, all the significant information in the passages from Cedrenus occurs in Pseudo-Symeon, and the slightly different order could be the result of reworking by Cedrenus. In the absence of a full edition of Pseudo-Symeon and a more thorough analysis of the interrelations among the various chronicles than has yet been made, no definite judgment can be given on whether Cedrenus took the two passages from Pseudo-Symeon or both Cedrenus and Pseudo-Symeon took them from a common source. The consequences of either possibility would be much the same for the present purpose.

Though the Pseudo-Symeon itself is a sorry mishmash, it made use of valuable material from various sources, including the partially preserved *Scriptor Incertus de Leone Armenio*, with which Browning was primarily concerned. Browning concluded, "The story of Theophanes the Cubicularius, Leo, and the buried gold is taken from a source distinct from Theophanes and George the Monk, and one which obviously dealt in circumstantial detail. But... there is nothing at all to identify it with the complete version of the *Scriptor Incertus*." This conclusion seems sound. Of the passage in Pseudo-Symeon on Leo's anger with Irene in 780, Browning simply observed, "Nothing can be argued from this trivial addition in praise of Eirene"[6]. Even without the explicit mention of the discovery of two icons, however, Pseudo-Symeon's account shows that Leo believed Irene to be implicated in the iconophilism of Jacobus, Strategius, Theophanes, and the rest, and that he accordingly refused to have anything to do with his wife thereafter. This information does not appear trivial; nor does it reflect entirely favorably on Irene that she had solemnly sworn to Constantine V not to venerate icons (though an iconophile would naturally approve of her breaking such an oath if she had made it). Like the earlier story of Theophanes the Cubicularius and the gold, this story of Irene's part in the events of Lent 780 came from somewhere. Where?

To begin to answer this question, we should first ask whether the two passages are related to each other. In fact, they show some similarities of

[5] R. Browning, Notes on the 'Scriptor Incertus de Leone Armenio'. *Byz* 35 (1965) 406–11.

[6] Browning, *op. cit.* (*supra* n. 5), 408–09.

varying importance. First, according to Browning, these passages referring to 775 and 780 are the only independent pieces of information of any consequence in the part of Pseudo-Symeon covering the years from 740 to 795. Among the published texts, the corresponding passages in Cedrenus also seem to be the only important independent pieces of information for the corresponding portion of that chronicle. Second, both passages give detailed information about the inner workings of the court during the short reign of Leo IV, including what purport to be quotations of Leo's confidential conversations. Third, both additional passages tell stories that, allowing for a certain amount of elaboration in the telling, seem plausible enough if we consider them in the context of what we know from other sources.

Constantine's deathbed repentance, which is also mentioned by Theophanes, does not have to be taken very seriously; but it is worth noting that the additions do not go so far as to hint that Constantine repented of his iconoclasm. He repents only of his disrespect for the Virgin. As for providing for his sons, Constantine had shown great favor to his younger sons during his reign, installing them as Caesars and nobilissimi with much pomp[7]. While he lived he could no doubt have made a special provision for them without Leo's knowing about it; when death came to him unexpectedly, he seems to have realized that he had to bid his secret goodbye (if I have emended the text correctly). The sum of five hundred centenaria is large, but not incredibly so. Constantine was known as a hoarder of gold (some called him the "New Midas"), and in the next century the treasury reportedly held sums of 970 and even 1,900 centenaria[8].

As for the events of Lent 780, we do not necessarily have to believe that Irene kept her icons in her bolster, though if she was surprised venerating them she might have concealed them there in desperation. She later showed herself so determined an iconophile that we should not be surprised if she had icons at this time, provided she thought that trusted servants could keep them safely hidden. And Irene's being involved in the events of Lent 780 certainly makes Leo's punishment of his chamberlains more explicable. Before this time, according to Theophanes, Leo had shown himself tolerant of iconophiles, and had just appointed a Patriarch of Constantinople who sympathized with them two weeks earlier[9]. It is not easy to see why Leo

[7] Theophanes, 443–44 and 450 de Boor; Nicephorus, Breviarium, 77 de Boor.

[8] On Constantine's gold reserve, see Nicephorus, Breviarium, 76 de Boor, and Theophanes, 443 de Boor. On the ninth-century gold reserves, see Theophanes Continuatus, 253 and 172 Bonn (1 centenarion = 100 pounds of gold = 7,200 nomismata). On treasury surpluses in general, see my "Byzantine State Finances in the Eighth and Ninth Centuries" (New York 1982), 9–12 and 67–68.

[9] Theophanes, 449 and 453 de Boor; in Theophanes' opinion, as has been seen, Leo was strongly anti-iconophile from the start but had dissimulated his attitude earlier.

would have taken such a grave view of his officials' simply venerating icons in private, as long as no overt action appeared in prospect. But the case was different if the highest-ranking members of Leo's Palace staff – including the Papias, who kept all the keys of the Palace, and Paracoemomeni and cubicularii, who guarded Leo's private bedchamber and acted as his confidential servants–were more loyal to his wife Irene than to himself, and kept secrets from him in her interest[10]. Such a situation posed a threat to Leo's control over his own household, and possibly even to his personal safety if he could not trust his wife. In any case, everything in each additional account seems at least as probable as the events in the passage of Theophanes that the account completes.

The two passages share another trait: to judge from the texts, they look as if they were drawn from a source which was also used for Theophanes' chronicle. Theophanes gives the same beginning of Constantine V's dying words, and then gives the substance of Constantine's dying prayer that the Virgin should be praised. Cedrenus quotes the prayer, adding references to churches of the Virgin at Constantinople, among other things. Theophanes obviously did not reproduce everything in his sources; here he may have found Constantine's provision for his younger sons of little interest, especially because Leo promptly undid it. As for the events of mid-Lent 780, Cedrenus does not simply add to Theophanes there. Instead the accounts of Theophanes and Cedrenus complement each other. Theophanes omits the details of the charges and mentions no involvement by Irene; Cedrenus omits the names of those punished and the details of their punishment; but the accounts are compatible and make good sense if put together. Here Cedrenus (or an intermediate source) seems to have had less interest in the men who were punished and to have seen the role of Irene as the key point. Theophanes focused instead on the martyrdom of Theophanes the Cubicularius. Note that Theophanes' chronicle omits the name of Theophanes the Cubicularius in the first passage, where Cedrenus includes it, while Cedrenus omits the name of Theophanes the Cubicularius in the second passage, where Theophanes' chronicle includes it.

This is the most striking common trait of the two passages in Cedrenus: both concern Theophanes the Paracoemomenus and Cubicularius, though Cedrenus does not name him the second time. This official is apparently known only in connection with these two incidents and from the sources already mentioned. Although he is not given his titles in the first passage

[10] On the functions of the Papias, Paracoemomenus, and cubicularius – and primicerius, another class of Palace servant mentioned by Cedrenus – see N. Oikonomidès, Les listes de préséance byzantines des IX[e] et X[e] siècles. Paris 1972, 306, 305, 301, and 300.

from Cedrenus, the identity of the Theophanes of 775 with that of 780 seems plain from the name, the closeness of dates, and the function of each as a highly confidential servant, entrusted with secrets of which even some members of the ruling house were unaware – a function appropriate to a paracoemomenus and cubicularius. In the first case he is a principal, along with Constantine V and Leo IV. In the second, his importance is evident from his dying during his punishment and then being revered as a confessor and martyr by iconophiles. In both cases a surviving account shows some interest in this obscure official for his own sake.

The easiest explanation of these two passages in the chronicles of Theophanes, the Pseudo-Symeon, and Cedrenus is surely that they derive directly or indirectly from a hagiographical text dealing with Theophanes the Cubicularius, Confessor and Martyr. Evidently this text was composed before Theophanes' *Chronographia* was completed about 814, and therefore within thirty-four years of its hero's death. Perhaps the author, who was definitely iconophile and apparently familiar with court circles, was one of the chamberlains punished with the martyr and made a monk. The saint does not appear in the standard synaxaria, but his biography was preserved until the time of Pseudo-Symeon, and quite possibly until that of Cedrenus. Its original length is impossible to determine, since it could have had much to say about Theophanes' private life which did not attract the interest of a chronicler; but it is tempting to imagine it as a text rather like the nearly contemporary *Life of St. John of Gotthia*, a brief biography of another minor iconophile saint that shows nearly as much interest in the political background as in its hero[11]. More material from this lost source may be included in the chroniclers' accounts of the reigns of Constantine V and Leo IV, but such material does not seem to be clearly identifiable, with one or two possible exceptions.

According to Theophanes, Leo IV conceived a mad desire for a votive crown belonging to the church of St. Sophia and seized it. Boils then broke out on his head, and he died of a severe fever on September 8, 780. Cedrenus tells the same story in more or less the same words, except that he specifies that the boils broke out when Leo turned the crown around on his head, and that the crown in question had belonged to Heraclius[12]. The latter detail appears significant, and suggests that here Cedrenus or his source continued

[11] Ed. in *AASS* June, VII (Paris–Rome 1867), 167–71. It has recently been discussed by G. Huxley, On the *Vita* of St. John of Gotthia. *GRBS* 19 (1977) 161–69 (but note that Huxley thinks that the text as we have it may be an epitome of a longer version).

[12] Theophanes, 453 de Boor; Cedrenus, II, 20 Bonn. The crown may have been a votive offering after Heraclius' victory over the Persians in 628.

copying from the original text after the events of mid-Lent 780, which immediately precede Leo's death in Cedrenus' work. If so, the *Life* of Theophanes the Cubicularius included a description of the death of Theophanes' persecutor, which followed so appropriately just six months after the confessor's martyrdom. By the same token, the full account of the edifying death of Constantine V in the chronicles of both Theophanes and Cedrenus probably goes back to this lost hagiographical source, though at the beginning Cedrenus does not happen to include any information that is not in Theophanes. The similarity of the deaths of Leo and his father, both coming by means of boils and a high fever as a result of divine judgment, points to a common source.

Apparently, therefore, the chronicles of Theophanes, Pseudo-Symeon, and Cedrenus have indirectly preserved these fragments of an almost contemporary source for the reign of Leo IV, a source whose authority should count for at least as much as that of any other narrative for the period. It gives us good reason to believe that up to 775 Constantine V had maintained a secret hoard of fifty thousand pounds of gold for his younger sons which Leo IV discovered and confiscated; it also indicates that iconophile members of the staff of the Palace were punished in Lent of 780 for secretly bringing in icons for the Empress Irene, with whom Leo refused to live as a husband thereafter[13]. If the latter was the case, then Irene found herself in a nearly intolerable position, and any of her collaborators who remained in the Palace undetected would have found themselves in serious danger. Within six months, the sudden death of Leo IV at age thirty, under suspicious circumstances, left the way clear for Irene to rule and all iconophiles to enjoy security[14]. Later events show that Irene was not overly scrupulous about what she did to further her own ambitions and the iconophile cause; she did not prove to be an enthusiastic champion of the memory of her late iconoclast husband, as Theodora was to be for Theophilus. Under the circumstances, the old theory that Irene had some part in the death of Leo IV, though it has long been out of scholarly favor, deserves serious consideration[15].

[13] If my interpretation is correct, it excludes on chronological grounds the hypothesis of Speck, *op. cit.* (*supra* n. 2), I, 103 that Cedrenus' story about Irene's icons is based on the later story about Theodora's icons recounted in Theophanes Continuatus, 91–92 Bonn.

[14] Leo had been born on January 25, 750; Theophanes, 426 de Boor (following the indiction rather than the year of the world).

[15] On this theory, see Speck, *op. cit.* (*supra* n. 2), I, 405 and II, 491 n. 448 and 823–24 n. 4. I would like to thank Professor Speck for reading this article in typescript and saving me from making several errors. The writing was completed at the Byzantine Institute of the Free University of Berlin with the support of a research fellowship from the Alexander von Humboldt Foundation.

GEORGE HUXLEY / DUBLIN

STEPPE-PEOPLES IN KONSTANTINOS PORPHYROGENNETOS*

The treatise known to scholars as *De Administrando Imperio* is a handbook of diplomacy addressed by the Emperor Konstantinos VII to his son Romanos. Much of the work treats of antiquarian topics of no immediate concern to a diplomatist, and it may be that the Emperor's original intention had been to compose a book on foreign nations[1] to complement his earlier study *De Thematibus*, which describes the internal organisation of the empire in the tenth and earlier centuries. The antiquarian and diplomatic parts of the handbook do not fit easily together, but despite its untidiness the entire work is of inestimable value to historians and geographers.

When Professor Hunger honoured me with the invitation to speak to you about a topic in Byzantine historical geography, I welcomed the opportunity to examine certain questions in the Emperor's account of the nations who lived beyond the imperial frontiers in the vast steppes to the north and northeast of the Black Sea. Byzantine diplomatists were continually alert to movements of peoples in the territories extending from the Urals to the Danube, and never more so than in the mid-tenth century, after the Pechenegs had, by stages, driven the Magyars westwards across the western steppe between the River Don and the Carpathian mountains. Our enquiry will be partly historical and partly philological. We shall pay attention to some textual problems; see how the scattered statements of the Emperor about the migrating barbarians fit together; and test his evidence against some other authorities, not all of them Byzantine.

For nearly three centuries from the reign of Herakleios onwards the dominant power in lands lying to the north of the Caucasus mountains and

* This is the English text, with notes added, of a lecture given at the Österreichische Byzantinische Gesellschaft in Vienna on 16. November 1982. My thanks are due to Professor Hunger and his colleagues for their generous hospitality. I am obliged also to the Österreichische Akademie der Wissenschaften and to the Royal Irish Academy for enabling me to visit Vienna. Mr. John Long (Belfast) kindly prepared the German text and provided linguistic first-aid.

[1] For the hypothesis of an original treatise Περὶ ἐθνῶν see the General Introduction to R. J. H. Jenkins (ed.), Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio. Vol. II. Commentary. London 1962, 1–8.

the Caspian Sea had been the Khazars. They had joined Herakleios in his siege of Tiflis and had followed him briefly in his campaigning into Persia[2]. With the coming of Islam to the Caucasus the Byzantines recognised that the Khazars under the dyarchy of khagan and beg were in effect defenders of the empire, because they ensured that Arab armies did not advance beyond the Don (or Tanais) through the northern Pontic coastlands towards the imperial frontier in Thrace. The diplomatic and strategic significance of Khazaria was acknowledged by Justinian II, who in exile married the sister of the khagan[3], and by Leo III, who arranged the marriage of his son Konstantinos with the daughter of another khagan[4]. More than a century later, when St Kyrillos visited Khazaria about 860, there was still a possibility that Khazaria would be won for Greek Orthodoxy; but in the event the rulers of Khazaria adopted the Hebrew religion. The date of the adoption is disputed, but there is no sign in the Slavonic *Life* of St Kyrillos[5] that the definitive rejection of Christianity and Islam by the Khazar government had happened by the time of the saint's visit. As late as 919/920 an Archbishop of Kherson was commanded by the Patriarch Nikolaos Mystikos to ordain Presbyters in Khazaria, in response to a request from Christians in that land[6].

Hopes for the conversion of Khazaria had not been ill-founded. In the so-called *Ikonoklastennotiz*[7], a document of uncertain date, there is a list of bishoprics in Khazaria; here is evidence of at least an intention to set up an ecclesiastical organisation in Khazar lands, with outlying missionary bishoprics subordinate to a Metropolis in Doros in the Crimea. Among the names in the list is Atil, or 'Rivertown', the capital of the Khazars situated among the embouchures of the Volga near the northwestern shore of the Caspian Sea. Another river-name listed is Reteg (ὁ ʽΡετέγ, a corruption of Terek); near to the mouth of the Terek lay the Khagan's summer residence at Semender. The Bishopric called Khouales in the *Ikonoklastennotiz* may well preserve an old name of the Caspian itself, since the sea is called Khvalisskoye in the Old Russian annals[8].

[2] Theophanes 1, 315, 15–316, 15 DE BOOR, with 317, 11–16.
[3] Theophanes 1, 373, 1.
[4] Theophanes 1, 409, 30–31.
[5] Edited by E. DÜMMLER and F. MIKLOSICH, *Denkschr. kaiserl. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 19 (Vienna 1870) 205–248.
[6] Nicholas I Patriarch of Constantinople. Letters, ed. and tr. R. J. H. JENKINS and L. G. WESTERINK. Washington 1973, Ep. 68.
[7] Paris. gr. 1555A. C. DE BOOR, *Zs. f. Kirchengesch.* 12 (1891) 519–534. J. DARROUZÈS, Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Paris 1981. Notitia 3, lines 611–618: he assigns the list to the ninth century (op. cit. 31–32).
[8] A. A. VASILIEV, The Goths in the Crimea. Cambridge, Mass. 1936, 99.

It is clear from other sources also that Christianity had progressed in Khazaria. A fugitive from the Iconoclasm of Konstantinos V is said to have left his place of exile in Kherson to become a Bishop in Khazaria[9]. Christians of Khazaria are also mentioned in the Georgian *Vita* of St Abo, who had spent some time among the Khazars before his martyrdom at Tiflis in 780[10]. 'Nestorians' too may have carried the Gospel to Khazaria, because in the time of the Katholikos Timothy I, who entered his office at Baghdad in 781, missions were sent beyond the Syro-Persian Bishoprics of Gilan and Daylom in the southerly hinterlands of the Caspian Sea[11]. Already in the sixth century according to the *Chronicle* of Pseudo-Zacharias the prince and people of Arran in Persarmenia were believers and had received baptism[12]. In the seventh and eighth centuries 'Nestorian' missionaries had been conspicuously successful in central Asia and as far away as China; one may suspect that, about 800, Byzantine ambitions for the conversion of the Khazars were rivalled by hopes of the enterprising 'Nestorians'.

About 860 according to the Russian Primary Chronicle Khazar power reached even to the Slavonic tribes living near Kiev, for they admitted to paying tribute to the Khagan[13]. But in the time of Konstantinos Porphyrogennetos Khazar authority was weakening, even as the might of the fearsome Pechenegs had been growing. The scholarly Emperor did not think of Khazaria as any longer pivotal in Byzantine diplomacy. He stated that the Khazar marriage of Konstantinos V, which he mistakenly ascribes to Leo III or Leo IV, was a disgrace to the empire of the Romans[14]. With regard to the balance of power – a notion he never makes explicit, but it is latent in much of his writing about foreign peoples – the Emperor noted that the nation of the Ghuzz (Οὖζοι) could attack the Pechenegs[15], but he also remarked that the Ghuzz were able to attack the Khazars, because they were their neighbours[16]. The Exousiokrator of Alania could also, he wrote, attack the Khazars. "'The Nine Regions' of Khazaria lie beside Alania, and

[9] *PG* 117, 181.
[10] P. PEETERS, Les Khazars dans la Passion de S. Abo de Tiflis. *AnBoll* 52 (1934) 21–56. D. M. LANG, Lives and Legends of the Georgian Saints. ²London and Oxford 1976, 119.
[11] E. A. WALLIS BUDGE, The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A. D. 840. ²London 1893, 468 (Eng. tr.).
[12] F. J. HAMILTON and E. W. BROOKS (tr.), The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. London 1899, 12, 7, p. 328.
[13] The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text, tr. and ed. S. H. CROSS and O. P. SHERBOWITZ-WETZOR. Cambridge, Mass. 1973, 60.
[14] De Administrando Imperio 13, 61 and 126–136 ed. and tr. MORAVCSIK and JENKINS.
[15] D. A. I. 9, 114.
[16] D. A. I. 10, 3.

the Alan can, should he so desire, plunder them and thereby cause great harm and dearth among the Khazars; for from 'the Nine Regions' come all the livelihood and abundance of Khazaria"[17]. The exact positions of the Regions of Khazaria are not known; but Professor Arnold Toynbee fitly remarked that if the words of Konstantinos concerning the power of the Exousiokrator as a friend of East Rome to harm Khazaria had ever come into the ken of the Khazar Khagan and his minsters, they would have been indignant[18]. However, Konstantinos could not afford to show sentimental gratitude for the Khazars' service in the past. The Emperor and his son had to face the political consequences of Khazar weakness for the stability of the peoples of the steppes. If barbarians could be induced to fight barbarians, even at the expense of the polite Khazars, so much the better for the empire. But such a forward policy depended upon knowledge of the geographical position of each people in relation to its neighbours, be they settled, nomadic or migrating.

Let us begin with the Ghuzz. According to Konstantinos the Ghuzz were originally neighbours of the Pechenegs; and the Pechenegs had their dwellings by the River Atil, that is the Volga, and by the River Yaik (Γεήχ), that is the Ural[19]. An uncertain number of years before the time of writing – the text gives 50 or 55, but both figures are unreliable – the Ghuzz in alliance with Khazars drove the Pechenegs out of their country and took the lands for themselves. The Ghuzz still possessed the territory thus taken[20].

Some of the Pechenegs stayed behind and united with the Ghuzz[21], but those who moved westwards started a chain reaction, as so often happened among the nations of the steppes. They collided with the Magyars, who were known to Konstantinos by the name Tourkoi[22]. The first problem in the account is to decide where the collision happened. According to the Porphyrogennetos the Tourkoi were living in a territory called Lebedia[23]. He does not place Lebedia exactly, but the land of Lebedia should be sought to the west of the Volga, across which the Pechenegs drove the Magyars (or Tourkoi). We are told that Lebedia was named after a Voivode of the Magyars called Lebedias: that could have been so, because in Old Hungarian territorial names can come from names of persons. But Lebedias could well be a personal name formed from the toponym Lebedia.

[17] D. A. I. 10, 3–8.

[18] Constantine Porphyrogenitus and His World. London 1973, 508.

[19] D. A. I. 37, 2–4.

[20] D. A. I. 37, 5–8.

[21] D. A. I. 37, 50–57.

[22] D. A. I. 37, 11.

[23] D. A. I. 38, 4 and 8.

Moravcsik has remarked that the form of the name Lebedia is 'no doubt Greek'[24]; but it could well be Greek not only in form but in origin. The mediaeval Greek word λιβάδια means 'marshes' or 'water-meadows' and descends from ancient Greek λιβάς. So we can look for a district suited to the meaning 'marshes' or 'water-meadows' and preferably within reach of the Greeks of the Crimea and familiar to them. Such a district does exist: it extends from the left bank of the Dnieper across the northern boundary of the Crimea. It is marshy and part of it near the Dnieper to this day is known as Lepadika. Within the territory is the River Molochnaya which flows into the northwestern part of the Sea of Azov. A tributary of the Molochnaya is called Činhul. This is almost certainly the same name as the Chingilous, which according to Konstantinos was a river of Lebedia[25]. Thus we may infer that some of the Magyars, having been driven across the Don by the Pechenegs, settled for a time in the lowlands to the north of the Crimea. They would be the Hungarians (**Оугри**) who about 860 attacked St Kyrillos, according to the Slavonic *Vita*, near the Crimea before the embassy set out from Kherson for Khazaria. These Magyars are said to have 'howled like wolves'[26], but the saint was a match for them.

The statement about Magyars in the Slavonic *Vita* can be connected with the chronology of Regino; according to him Magyars were driven from their home in the vast marshes near the mouth of the Don by their neighbours the Pechenegs in 889[27]. Thus we can infer that by 860 at the latest Magyars were living in Lebedia, to the north of the Crimea and between the Don and the Dnieper; they were fugitives from the Pechenegs. After 889 the Magyars again moved under pressure from the Pechenegs, this time to the west of the Dnieper.

This second move is also attested by the Porphyrogennetos. He stated that after being driven from Lebedia the Magyars settled in a neighbourhood called either Atelkouzou or Etel and Kouzou: the text gives both forms of the toponym[28]. Since Etel and Kouzou are given as the name of a single river, they could be alternative names in two languages for the same riverine

[24] *Op. cit.* (note 1 *supra*) 147, on D. A. I. 38, 4.

[25] D. A. I. 38, 8 (= the River Chidmas). See also C. S. MACARTNEY, The Magyars in the Ninth Century. Cambridge 1930, repr. 1968, 91. The Syngoul (D. A. I. 42, 58) may well be the same river.

[26] *Ed. cit.* (note 5 *supra*), ch. 8, p. 219, and p. 238 of the Latin (*ed. cit.*): luporum more ululantes.

[27] Reginonis Chronicon, p. 131, ed. F. KURZE (Hanover 1890).

[28] 'Ατελκούζου D. A. I. 38, 30. 'Ετὲλ καὶ Κουζοῦ D. A. I. 40, 24. The latter text shows that 'Etel and Kouzou' was the last stopping place of the Magyars before they 'settled in the land where they *now* dwell' – when Konstantinos was writing.

district to the west of the Dnieper. This is all the more likely because Konstantinos himself remarked that there was a Khazar, that is Turkic, element among the Magyars. The wife of Lebedias had been given to him by the Khagan of the Khazars[29]; Magyars and Khazars had for a time been in alliance[30]; and a part of the Magyar people was of Khazar origin: they were the Kabaroi, who had joined the Magyars after rebelling against the Khazars[31]. When the Kabars joined the Magyars, the Magyars became bilingual and remained so in the time of Konstantinos. The strong Turkic element among the Magyars would help to explain why Konstantinos and other tenth century historians called the Magyars Tourkoi[32].

Let us return to Atel and Kouzou. If the Magyars were bilingual, then we may well have a combination of a Turkic with a Ugrian or Altaic word. One suggestion has been to equate kouzóu with Old Hungarin kőző, meaning 'between' or 'in the middle of'[33]. Atil, as we have already seen in connexion with the Volga, is a Turkic, and specifically Khazar word for 'river'. The Atel or Itil *par excellence* was the Volga, and Itil still means a large river in the Chuvash speech of the Tatars of Kazan on the middle Volga[34]. Atelkőző could thus mean 'Mesopotamia'.

The proposed interpretation is ingenious, but I think that the argument from Magyar bilingualism can be improved. Since Atel is Turkic for 'river', we can look for a Magyar word similar to † κουζου and meaning 'river'. The word exists: it is Magyar *őzőn*, meaning 'stream' or 'flood'; proverbially in Hungarin *vizőzőn* still means Noe's Flood; I suggest, accordingly, that Konstantinos, being aware of Magyar bilingualism, has given synonyms. The Greek text in both passages should be given in the form Ἀτὲλ καὶ Οὐζοῦ⟨ν⟩. The words signify that the home of the bilingual Tourkoi was 'Riverland', after their flight from the 'Marshland' of Lebedia. Konstantinos, as it happens, gives us the names of the rivers in the Riverland. The first was Baroukh, which may be the Dnieper; the second the Koubou; this was also called Bogou, the Bug; the third was the Troullos, a Turkic name of the Dniester; the fourth the Broutos or Pruth; and the fifth the Seretos, the Sereth[35].

[29] D. A. I. 38, 16–17.

[30] D. A. I. 38, 14.

[31] D. A. I. 39, 2–15.

[32] The *v. l.* Μαζάρους at D. A. I. 37, 4 in P is not a reference to Magyars (despite MACARTNEY, *op. cit.* [note 25 *supra*] 31): the context requires emendation to Χαζάρους, who are mentioned in the next line.

[33] MORAVCSIK, *op. cit.* (note 1 *supra*) 148.

[34] Cf. K. H. MENGES, *Byz* 17 (1944–1945) 259.

[35] D. A. I. 38, 66–71.

From Atel and Ouzoun, between the Dnieper and the Sereth, the Magyars were next pushed by the Pechenegs into the Alföld which they hold to this day. Konstantinos mentions this final removal but does not date it exactly[36]. An approximate date for the arrival of the Magyars in the Hungarian plain after their eviction from the steppe is provided by the *Annales Sangallenses Majores*, wherein it is stated that the Agareni, who are the Magyars, first came to those regions (close to East Frankia) – *in istas regiones primitus venerunt* – in the reign of Arnulf[37]. This ruler became king of East Frankia in 888 and having become emperor died in 899. Thus the Magyars had settled in the Hungarian plain in that year at the latest but after 888; earlier they had raided so far to the west, but they had not settled[38].

Konstantinos is the only Byzantine source to explain the immediate cause of the settlement. Leo VI had incited the Kabars and Tourkoi, who had coalesced in Atel-and-Ouzoun, to attack Symeon of Bulgaria. They did so with success, since they penetrated as far as Preslav. When peace was made between Symeon and Leo, the Bulgarians counterattacked, at the same time inciting the Pechenegs against the Magyars, with the result that Atel-and-Ouzoun was ravaged while most of the Magyar army was away on an expedition. Having returned to find their land ruined, the Magyars abandoned it and instead moved into the Hungarian plain[39].

The evidence in Konstantinos is not coherently presented, but the stages of the conflict between the Pechenegs and the Magyars can be given in order. There were at least two halts after the Magyars crossed the Don; the first was in Lebedia between the Don and the Dnieper and lasted until 889; the second was in Atel-and-Ouzoun to the west of the Dnieper but lasted at most ten years. When the Pechenegs had driven the Magyars out of Atel-and-Ouzoun, one permanent home of the Pechenegs was there, Lebedia being regarded as grazing ground; for according to Konstantinos 'when spring is over, the Pechenegs cross to the far side of the Dnieper river, and always pass the summer there'[40]. Seen from Constantinople the far side of the river is the east bank, where Lebedia lay.

Here we must digress briefly to touch upon a problem in Konstantinos' account of the Magyars in Lebedia. He says that before they were evicted thence into Atel and Ouzoun they were not called Tourkoi but *Sabartoi*

[36] D. A. I. 40, 25–27.

[37] See MACARTNEY, *op. cit.* (note 25 *supra*) 76.

[38] That raids preceded settlement was seen by J. B. BURY, A History of the Eastern Roman Empire. London 1912, 371 and 490.

[39] D. A. I. 40, 3–25.

[40] D. A. I. 8, 34–35.

asphaloi. When the Petchenegs took Lebedia, some of the Sabartoi asphaloi did not cross the Dnieper with Lebedias but went eastwards into Persia[41]. There are difficulties in these statements of Konstantinos, quite apart from his failure to explain the name or epithet *asphaloi*. Firstly, since pressure from the Pechenegs was directed westwards, it is not likely that some of the Magyars would have migrated into the Pecheneg storm by moving eastwards. Secondly, in *De Caerimoniis* there is a *keleusis* to the three Archontes of a people called Serbotioi. The context is Armenian or Georgian, and the name Serbotioi is there explained as Μαῦρα παιδία, 'Black Brats'[42]. In 1903 in his immensely learned book "Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge"[43] Joseph Marquart argued that the Sabartoi and Serbotioi were identical with the people called in Armenian chronicles Sevordik' (= *Σεβόρτιοι) and known to al-Balādurī as Sijāwardīja or Sawardī. According to al-Balādurī the Sāwardī destroyed the city of Šamkōr during the 'fifties of the eighth century. So the Sāwardī, if Marquart's reasoning is correct, were already in Armenia or Persarmenia about 750, well over a century before the epoch assigned by Konstantinos to the division of the Sabartoi into two parts in Lebedia. Yet the Emperor cannot have been entirely mistaken about the connexion between the two branches. He stated that the western Tourkoi, formerly called Sabartoi, sent to the Sabartoi in 'Persia' merchants to look them up and messages often used to be sent back in reply[44]. It may well be that Konstantinos has recalled a splitting of the Magyars though dating it too late. The division would have happened when the Magyars were still living to the east of the Don, perhaps even to the east of the Volga. It would have occurred before the middle of the eighth century. According to the ninth century gazetteer which lies behind Arab accounts of the steppes to the north of the Caspian Magyars formerly lived as neighbours of the Volga Bulgars, who had settled at the confluence of the Volga and Kama rivers[45]. The Pechenegs would then have been living beside the lower Ural and lower Volga rivers[46]. Accordingly the Magyars can be placed around the middle course of the Ural river before their westward displacement. So it may be that when the Ghuzz hit the Pechenegs, and the

[41] D. A. I. 38, 9–10, 24–31.

[42] 2, 48, p. 687, 13–14 ed. J. J. Reiske, Vol. I (Bonn 1829).

[43] Leipzig 1903, repr. Darmstadt 1961, 36–40.

[44] D. A. I. 38, 61–65. Mas'ūdī, *tr. cit.* (note 54 *infra*) I 461 places the Sijāwardīja (= Sabartoi) beside the river Kyros in the middle of the province of Tiflis. See also Marquart, *op. cit.* (note 43 *supra*) 37.

[45] For Magyars as neighbours of the Volga Bulgars see Ibn Rusta, Al-Bekrī and Gardēzī quoted by Macartney, op. cit. (note 25 *supra*) 206.

[46] D. A. I. 37, 2–3. Cf. Macartney 22–23, who suggested that Pecheneg territory then extended as far eastwards as the River Emba.

Pechenegs the Magyars, some of the Magyars (or Sabartioi) did not cross the Don but turned southwards into Armenia. In Armenian *sev* means 'black'; thus the Armenian ethnikon Sevordik' (though it cannot have been given to Magyars before their arrival in the Caucasus) is well matched by Konstantinos' gloss 'Black Brats'. But ἄσφαλοι in the text of De Administrando Imperio remains an enigma: I can suggest only that the word may be corrupt, but Greek; could there be a connexion with *asphaltos*, so that the 'Black Brats' were nicknamed by Greek-speakers 'Pitch-Black'?

With the splitting of the Magyar nation in the eighth century A. D. or earlier we may compare the division of the Kimmerians in the eighth century B. C. Some of the Kimmerians migrated to the Crimea, where to this day the name of the peninsula recalls them; others turned into the Caucasus and attacked Urarṭu and, later, Ionia.

Konstantinos knew that in collisions between steppe-peoples migrants could be left behind. We have already mentioned Pechenegs who held their ground and mingled with the Ghuzz. Another remnant known to him is the people called Black Bulgars. Their place on the map has been much discussed. We are told by Konstantinos that Black Bulgaria can attack the Khazars[47]. He states also that in travelling from the Dnieper the Rhos (who are the Scandinavians of Novgorod and Kiev) pass to Black Bulgaria, Khazaria and Syria[48]. In the treaty of 945 between Byzantium and the Rhos the East Romans stipulate: 'Regarding the Black Bulgarians who come and ravage the Kherson district, we enjoin the Prince of Rhos not to allow them to injure that region'[49]. Black Bulgaria cannot easily be identified with the old Great Bulgaria and accordingly be placed to the east of the Sea of Azov in the territory extending from the Taman peninsula to the Kuban river, because the Rhos would not pass from the Dnieper by that way to Khazaria. Some scholars think that Black Bulgaria lay between the Dnieper and the Don[50], and it is true that if the Black Bulgars could attack both Kherson and Khazaria, they lived not far from imperial territory somewhere to the north of the Black Sea. However, the country between the Don and Dnieper mouths belonged, as we have seen, to the Pechenegs after the eviction of the Magyars westwards across the Dnieper. Therefore it is difficult to fit the Black Bulgars into the same domain.

If the Rhos travelling from the lower Dnieper to Khazaria by way of Black Bulgaria took the most direct route from Kiev to Itil, they would not

[47] D. A. I. 12, 3–4.

[48] D. A. I. 42, 76–78.

[49] The Russian Primary Chronicle, *ed. cit.* (note 13 *supra*) 76.

[50] For a collection of suggestions see Moravcsik, *op. cit.* (note 1 *supra*) 62.

have circumnavigated the Crimea: they would have turned eastwards from the Dnieper near to the present position of Dniepropetrovsk and would have moved upstream to the headwaters of the Samara river. Thus they could avoid the dangerous passage of the Dnieper rapids with the ever-present threat there of an attack by the Pechenegs[51]. From the upper Samara by means of a portage they could reach one of the tributaries of the Donets. Such a portage or *volokh* would be no more lengthy or difficult than the portages at the headwaters of the Lovat' and Dnieper rivers on their journeys between Novgorod and Kiev. Therefore when the Rhos passed through the land of the Black Bulgars on the way to Khazaria, they were, I suggest, voyaging along the Donets towards the Don. The Black Bulgars of the Lower Donets would have been kinsmen of the Volga Bulgars, who after leaving old Great Bulgaria had migrated farther north to the confluence of the Volga and Kama rivers. From a homeland near to the confluence of the Don and the Donets the Black Bulgars would have been able to attack both Khazaria and Kherson. It was in the interest of the Byzantines that these Bulgars should be persuaded to direct their energies eastwards towards Khazaria, not southwestwards to the Crimea. The religious status of the Black Bulgars is not known; there is no sign of a Byzantine attempt to win them for Christianity; nor do we know that they followed their cousins on the Kama by converting to Islam in reaction against the Judaism of the Khazar government.

More rewarding as agents of imperial power than the Black Bulgars were the Alans, among whom Kalkhedonian Christianity had made some progress. Their lands extended from their fort at the Alans' Gate, the Pass of Dariel, to the Euxine and to the valley of the Kuban. Their language was neither Turkic nor Finno-Ugric. They spoke an Iranian tongue, the ancestor of modern Ossetic. So powerful were the Alans that, as a letter of Nikolaos Mystikos sent to Symeon of Bulgaria in 922 shows, Bulgaria could be attacked not only by its Pecheneg neighbours and the Rhos but by the distant Alans also[52]. Christianity never became firmly rooted in Alania, but in the time of the Porphyrogennetos the Exousiokrator of Alania was accounted a spiritual son of the Emperor[53], and the imperial authorities were fully alert to the strategic value of the country, whose people were so

[51] Concerning Pecheneg attacks upon the Rhos at and below the rapids see D. A. I. 9, 50 and 71. Note however the Rhos expedition to Itil and the Caspian after A. H. 300 in Mas'ūdī I 416–418 (*tr. cit.* (note 54 *infra*)); this went by way of the Don estuary.

[52] Ep. 23, 66–70 (*ed. cit.* note 6 *supra*).

[53] De Caerimoniis 2, 48 p. 688, 2–7 *ed. cit.* (note 42 *supra*). Note that according to Mas'ūdī I 435 *tr. cit.* (note 54 *infra*) Alan rulers expelled Byzantine bishops and priests, sometime after A. H. 320.

numerous that, according to Mas'ūdī[54], 'the king of the Alans (var. lect. es-Serīr) musters thirty thousand brave and strong horsemen; this force gives him the supremacy over other kings. The cultivation of his territory is uninterrupted, so that when the cock crows, he is answered in the whole of his dominions, the country being all covered with inhabitants and cultivation'. Early in the tenth (Christian) century, according to Ibn Rusta, it was possible to travel through Alan lands for ten days before reaching the Dariel pass[55]; and that Alania extended far to the north of the Caucasus (thus posing a potential threat to Khazaria from the south) is indicated also by the Russian Primary Chronicle which states that when Svyatoslav took the Khazar city of Bela Vezha in 965, he also conquered Yasians and Kasogians[56]. The Kasogians are the Circassians or Cherkesses of the northwestern Caucasus, and the Yasians are the Ossetes or Alans.

Konstantinos has much to say about the Alans in *De Administrando Imperio*. Not only can the Alans plunder the 'Nine Regions' of the Khazars[57] but also if the Khazars try to attack Kherson and the Crimean Klimata the Alans can intercept them as they travel by way of Sarkel[58]. It is remarkable that the Emperor contemplates the possibility of renewed Khazar attacks on Kherson and Gotthia, such as had been made in the late eighth century in the time of St John of the Goths[59]; we see that by 950 the imperial government had lost confidence in the Khazars' ability to stabilise the nations of the steppes and had begun to distrust the policy of the increasingly troubled Khazar rulers. As the distrust grew, so the strategic value of the Alans to Byzantium became clearer. The concern of Nikolaos Mystikos for the missionary effort in Alania had been well grounded in reasons of state; traces of the effort were still to be seen in the eighteenth century, when Russian Orthodox missionaries first came upon Ossetians in their mountain retreats[60]: thither their Alan ancestors had been driven from the valleys of the Kuban and Terek by the Mongols.

Ibn Rusta, writing sometime between 903 and 913, mentions that the Prince of Alania was then a Christian, but that his people were still pagans[61]. The Prince had been converted not long before, as we may infer

[54] See Macartney, *op. cit.* (note 25 *supra*) 49 note 1, on El.-Mas'ūdī, Meadows of Gold and Mines of Gems (tr. Aloys Sprenger. London 1841), I 436.

[55] Marcartney, *op. cit.* 191.

[56] *Ed. cit.* (note 13 *supra*) 84.

[57] D. A. I. 10, 5–8. Mas'ūdī (I 447) however refers to friendship between the king of the Khazars and the Lord of the Alans.

[58] D. A. I. 11, 3–8.

[59] *AASS* Jun. VII (1867), June 26, 162–172.

[60] Marquart, *op. cit.* (note 43 supra) 167.

[61] Marquart, *op. cit.* 165. Macartney, *op. cit.* 191.

from the letters of Nikolaos Mystikos, who wrote about the missions of Euthymios and his fellow monks and about the activities of the somewhat plaintive Peter, the Archbishop sent to Alania to continue their work. The missionary work had been assisted by the Princes of Abasgia, who were Kalkhedonian Christians. The help is acknowledged by the Mystikos in a letter written between 914 and 916 to Constantine III, Prince of Abasgia; hospitality given to Archbishop Peter, who passed through Abasgia on his way to Alania, is gratefully recognised[62]. A later letter, of 916/7, from the Mystikos to George II, the son and successor of Constantine III of Abasgia, urges the Prince to help Archbishop Peter in his work in Alania[63]. The letters add valuable detail to the strategic context of the Alanian mission.

Despite the incoherence of his presentation Konstantinos shows that he had a clear conception of the interactions of the peoples of the steppes during the century or so up to the time he wrote. His sources of knowledge however cannot be identified with certainty. Ambassadors to the Pechenegs would have been quick to gather facts. Merchants may well have had much to tell about the Magyars, Pechenegs, Ghuzz and Khazars. Missionaries could be alert providers of geographical and strategic knowledge. But in two instances we can with confidence identify informants by name. First, there was the ambassador Gabriel the cleric. At some time after the Hungarians' *Landnahme* he was sent to the Magyars in order to urge them to return to their former territory (that is, to Atel-and-Ouzoun), so as to expel the Pechenegs from it. The Magyars refused: 'We cannot fight them', they said, 'because their land is great and their people a multitude and they are evil lads' (κακὰ παιδία)[64]. We may suppose that the Magyars were quick to explain to Gabriel how they had suffered during the evictions from Lebedia and, later, from Atel-and–Ouzoun. Secondly, as Bury pointed out[65], at about the time when Konstantinos had begun to write *De Administrando Imperio* a Hungarian embassy visited Constantinople. One of the ambassadors was Termatzous[66]. He was a great-grandson of the nobleman Arpad[67], who had been elected Prince of the Magyars by agreement with the Khazars[68]. At the time of the election the Magyars would still have been within reach of the Khazars at their homes in Lebedia; that is where they are found in the Slavonic *Life of Constantine*, about 860, to the north

[62] *Ed. cit.* (note 6 *supra*), Ep. 51.
[63] *Ed. cit.*, Ep. 46.
[64] D. A. I. 8, 23–33.
[65] *Op. cit.* (note 38 *supra*) 491.
[66] D. A. I. 40, 64.
[67] The line of descent was Arpad–Tarkatzous–Tebelis–Termatzous: D. A. I. 40, 53–65.
[68] D. A. I. 38, 46–53.

of the Crimea. In the next generation, in the time of Liountikas (Levente)[69], a son of Arpad, the Magyars were based in Atel-and-Ouzoun, to the west of the Dnieper. While there they assisted Leo VI in his Bulgarian war. But a consequence of the help was that they were driven out of Atel-and-Ouzoun before the end of the century to the land they possess to this day.

The national history of the Magyars and of the Kabars who joined them would have been well known by Termatzous; so Bury's suggestion that Konstantinos learned much about them from the visitors is attractive. But in conclusion we must recall with gratitude that none of the historical ethnography in *De Administrando Imperio* would have been recorded and bequeathed to Romanos II, and to us, if the emperor had lacked the instincts of a scholar or the desire to instruct his beloved son.

[69] D. A. I. 40, 12.

ODYSSEUS LAMPSIDIS / ATHEN

ZUR SEBASTOKRATORISSA EIRENE*

1. Ist Theodoros Prodromos oder Konstantinos Manasses der Verfasser des astrologischen Gedichtes?

Eine Anmerkung des Freundes W. Hörandner über die Zuweisung des astrologischen Gedichtes[1], das einige Handschriften dem Theodoros Prodromos[2] und andere dem Verfasser der Chronike Synopsis Konstantinos Manasses[3] zuschreiben, gab mir den Anlaß, einen weiteren Hinweis für die Autorschaft des K. Manasses anzubringen[4].

Das astrologische Gedicht wurde 1872 von E. Miller[5] auf Grund der Handschriften Paris. Suppl. gr. 501 und Vind. phil. gr. 110 mit sachlichem und sprachlichem Kommentar herausgegeben. Es besteht aus 593 Versen; der Herausgeber vermerkt jedoch, daß nach V. 540 s. E. Verse fehlen[6], obwohl in den Hss. Chalki 151, Vind. phil. 149 wie auch im Paris. Suppl.

---

* Herrn Kollegen W. Hörandner, der mein Manuskript durchgesehen hat, danke ich für gelegentliche sprachliche Verbesserungen und für einige treffende Hinweise.

[1] Theodoros Prodromos, Historische Gedichte. Wien 1974, 49, A. 76a.

[2] Paris. Suppl. gr. 501, Ende 15. Jh.; Vind. phil. gr. 110, 16. Jh.; Vind. hist. gr. 86, 13. Jh.; Vat. gr. 677, 15. Jh.

[3] Chalki 151 aus dem Jahr 1319; Vind. phil. 149, 14. Jh.

[4] Ähnlichkeiten zwischen der Chronike Synopsis und dem astrologischen Gedicht bestehen im Vokabular und in der Planetenbeschreibung, V. 110–134.

[5] Poèmes astronomiques de Théodore Prodrome et de Jean Camatère d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris. *Notices et Extraits* 23 (1872) 2, 1–39.

[6] Im Cod. Chalki 151 steht allerdings im Text, betreffend das ganze Gedicht: στίχοι τοῦ μανασσῆ πρὸς τὴν δέσποιναν. στίχοι χκδ' (= 624). Gemeint sind aber Linien des Codex, nicht Verse des Gedichtes. Kaisarios Dapontes (s. O. Lampsidis, Κωνσταντῖνος Μανασσῆς καὶ Καισάριος Δαπόντες. *Παρνασσός* 11 (1969) 84–88 (= O. Lampsidis, Δημοσιεύματα περὶ τὴν Χρονικὴν Σύνοψιν Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ. Athen 1980, 214–218) und G. Galitis, Ἄγνωστος αὐτόγραφος κῶδιξ τοῦ Κωνσταντίνου-Καισαρίου Δαπόντε. *Ἐπιστ. Ἐπετ. Πανεπ. Θεσσαλονίκης* 20 (1976) 1–54 des Sonderdrucks, besonders S. 17), der den Codex Chalki gesehen und abgeschrieben hat, notierte zum astrologischen Gedicht: λείπουσιν ἑκατὸν ἕξ. (Gemeint sind wiederum Linien des Codex und nicht Verse des Gedichtes.) Tatsächlich ist zwischen f. 106 und f. 107 ein Doppelblatt mit den Versen 44–143, d. h. 100 Versen des Gedichtes, abhanden gekommen. Dapontes hatte die Codex-Linien (nicht die Gedichtverse) nachgezählt, von der Gesamtzahl 624 abgezogen und ist somit auf 106 fehlende στίχοι gekommen.

501 und Vind. phil. 110 nichts von fehlenden Versen steht. Im Vind. phil. 149 endet das Gedicht sogar mit V. 584 ohne jedes Zeichen von Textunterbrechung, sondern im Gegensatz mit einem Kreuz (†), dem Zeichen für Ende. Die übrigen 9 Verse – Widmungsverse des Verfassers des Gedichtes – stehen am Anfang der Chronike Synopsis, die auf ff. 10–154 derselben Handschrift überliefert ist; das astrologische Gedicht steht auf ff. 156r–168v (Titel: τοῦ αὐτοῦ σοφωτάτου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ· στίχοι συνοψίζοντες τὰ προχειρότερα τῶν λεγομένων περὶ τῶν ἀστέρων. Προοίμιον).

In drei von den zahlreichen Hss. der Chronike Synopsis[7] steht am Anfang des Textes eine Zeichnung, die den Autor darstellt.

a) Vind. hist. gr. 91, f. 1r: Der Autor sitzt auf einem Thron in festlicher Kleidung und hält in den Händen einen aufgeschlagenen Kodex, auf dessen Seiten der erste Vers der Chronike Synopsis und ein Teil des zweiten Verses geschrieben sind (ἡ μὲν φιλόϋλος ψυχὴ ταῖς ὕλαις ἐπιχάσκει | καὶ πάντα πραγ)[8].

b) Jerusalem Patr. Bibl. 65 (15.–16. Jh.) f. 1r: Auf dem linken Seitenteil ist ein reifer Mann – offensichtlich der Autor – stehend dargestellt, mit erhobenem Haupt nach oben blickend, die linke Hand nach oben ausstrekkend, während er mit der Rechten eine aufgerollte Papierrolle in Kopfhöhe hebt[9]. Leider wird die Zeichnung von keinem Kommentar erläutert.

c) Vind. phil. 149, f. 10r: Auf dem linken Seitenteil ist der Autor stehend dargestellt. Er hält in der Linken ein Szepter und reicht mit der Rechten der Sebastokratorissa Eirene einen Kodex zu, die, ebenfalls stehend (auf dem rechten Seitenteil dargestellt), in der linken Hand ein Szepter hält und die Rechte ausstreckt, um den ihr gereichten Kodex in die Hand zu nehmen. Zwischen den zwei dargestellten Personen stehen die Verse 585–593 des astrologischen Gedichtes, die teils fast völlig unleserlich – zumindest auf dem Foto, das ich besitze –, teils von jüngerer Hand mit Tinte nachgezeichnet sind: (V. 585) Τοῦτό σοι δῶρον… φιλολογωτάταις | (591) τὰ λογικὰ πονήματα κρείττονα καὶ μαργάρων. | Καὶ τοίνυν εἰς λυκάβαντας ζήσαις ἀπειραρίθμους (Ausgabe Miller: ὡς ἀειρεῖσθαι πλέον, Chalki 151 stimmt mit Vind. 149 überein), | εὐγενεστάτη γυναικῶν ὀλβιοδωροτάτη.

Unter diesen Versen folgt: + στίχοι τοῦ φιλοσόφου κυροῦ κωνσταντίνου τοῦ μανασσῆ πρὸς τὴν σεβαστοκρατόρισσαν κυρὰν εἰρήνην πρὸς ἣν καὶ τὸ παρὸν χρονικὸν ἐγράφη διὰ στίχων +

[7] Siehe M. E. COLONNA, Gli storici bizantini dal IV al XV secolo. Napoli 1956, 78–79; zu Colonnas Aufzählung der Hss. s. meine Bemerkungen in O. LAMPSIDIS, Ἡ Χρονικὴ Σύνοψις τοῦ Κ. Μανασσῆ κατὰ τὸν Bodl. Baroc. 18. *Πλάτων* 11 (1959) 310–356 (= O. LAMPSIDIS, Δημοσιεύματα…, 115–118).

[8] Siehe O. MAZAL, Byzanz und das Abendland. Wien 1981, S. 38–39 Kommentar zum Codex; Faksimile der Darstellung auf Abbildung Nr. 35.

[9] Die ganze Zeichnung läßt auf einen erfahrenen Meister und Kenner der Malkunst schließen.

Gleich anschließend das Widmungsepigramm der Chronike Synopsis: Δέχνυσο τοῖον δῶρον…[10] und der Anfang des Textes der Chronike Synopsis.

M. E. müßte dieses evidente Zeugnis des Schreibers des Vind. phil. 149 schwer ins Gewicht fallen, da dieser wiederholt anführt, daß die Verse 585–593 des astrologischen Gedichtes vom Verfasser der Chronike Synopsis Konstantinos Manasses stammen.

Daher gehört auch das ganze astrologische Gedicht, wie auch die Zeichnung und der Titel der darauffolgenden Chronike Synopsis zeigen, aller Wahrscheinlichkeit nach zum schriftstellerischen Schaffen desselben Autors.

2. KOMMENTARE ZU DEN GEDICHTEN XLIV UND XLV VON THEODOROS PRODROMOS

W. Hörandners gründliche und vollständige Ausgabe der Historischen Gedichte von Theodoros Prodromos[11] macht es dem Forscher nunmehr leicht, sich mit diesen Gedichtswerken intensiv zu befassen und zu versuchen, die Angaben[12] daraus zu schöpfen, die für die byzantinische Geschichtsschreibung sehr aufschlußreich sein dürften.

In diesem kurzen Aufsatz sollen die Gedichte XLIV und XLV, die von der Familie des Sebastokrators Andronikos[13], zweitgeborenen Sohnes Ioannes' II. Komnenos, handeln, von bestimmten Gesichtspunkten aus kommentiert und genauer datiert werden: Gedicht XLIV[14] wurde auf die Geburt des Alexios, letzten Sohnes des Sebastokrators Andronikos, verfaßt, Gedicht XLV[15] ist eine Klage über den Tod des Sebastokrators[16].

[10] Der Vergleich der Widmungsverse 585–593 des astrologischen Gedichtes mit den Widmungsversen der Chronike Synopsis 1–17, und insbesondere mit jenen des Widmungsepigramms Δέχνυσο… beweist übrigens, daß der Verfasser derselbe ist. Über das Epigramm siehe weiter unten.

[11] A. O.

[12] Leider ist man nicht immer in der Lage, die in den Versen verborgenen oder auch deutlichen Anspielungen zu erkennen und zu erklären oder auch im Fall einer umstrittenen, von zwei Quellen unterschiedlich überlieferten Nachricht sich mit Sicherheit zu entscheiden.

[13] F. CHALANDON, Jean II Comnène (1118–1143) et Manuel I Comnène (1143–1180). Paris 1912, 13–14. 182–183.

[14] A. O. 405–412.

[15] A. O. 413–430. Über dasselbe Ereignis schrieb Italikos: Μονῳδία εἰς τὸν σεβαστοκράτορα κῦρ Ἀνδρόνικον… θανόντα, ὅτε ἐκόμιζεν ἐξ Ἀτταλείας νεκρὸν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ βασιλέα κῦρ Ἀλέξιον τὸν πορφυρογέννητον (GAUTIER, a. O. 130–134).

[16] Prodromos liefert in diesen zwei Gedichten XLIV und XLV wie auch in anderen seiner Werke Nachrichten, die von keiner Quelle bisher bestätigt wurden, sowie Nachrichten, die im Widerspruch zu dem in anderen Quellen Überlieferten stehen.

a) Gedicht XLV

Alexios, erstgeborener Sohn Ioannes' II. Komnenos, geboren 1106 und seit 1122 Mitkaiser, starb[17] im Juli–August 1142[18] in Attaleia[19] während eines Feldzuges, den er mit seinem Vater und seinen drei Brüdern unternahm. Den toten Alexios sollte von Attaleia bis Konstantinopel sein jüngerer Bruder Andronikos Sebastokrator begleiten. Der Beschreibung von Prodromos zufolge wurde auch er von einer akuten fieberhaften Krankheit[20] befallen und starb[21] gegen Mitte oder Ende August 1142, ohne daß ein Verwandter oder ein Freund bei ihm war[22].

---

[17] Niketas Choniates (Bonner Ausgabe), 51, 10–17, spricht, ohne Einzelheiten anzuführen, vom Tod der zwei Brüder Alexios und Andronikos: Ἐν δὲ τοῖς καιροῖς τοῖσδε τὸν βίον μετήλλαξεν ὁ πρωτότοκος υἱὸς τοῦ βασιλέως Ἀλέξιος ... ἀλλὰ καὶ ὁ μετ' αὐτὸν Ἀνδρόνικος βραχύ τι ἐπιβιοὺς καὶ ὅσον ἐπικωκῦσαι τῷ κασιγνήτῳ ἐξ ἀνθρώπων ἀπάραντι, τὸ λαχὸν κἀκεῖνος μέρος τῆς ζωῆς ἐξετόξευσε.

[18] Zur Datierung s. CHALANDON, a. O. 182–183. Um den Zeitpunkt zu bestimmen, stützen sich die Forscher auf die Tatsache, daß Ioannes II. Komnenos trotz Alexios' Tod seinen Feldzug fortsetzt, den er auch nach Andronikos' Tod nicht abbricht. Am 25. Sept. 1142 befindet er sich somit im Umkreis von Antiocheia.

[19] Siehe den Titel der Monodie von Michael Italikos: ...ὅτε ἐκόμιζεν ἐξ Ἀτταλείας νεκρὸν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ βασιλέα κῦρ Ἀλέξιον ... Vgl. Prodromos XLV 163.

[20] τῶν δ' ὀξέων ἦν καὶ μὴ χρονίων τὸ νόσημα, τὸ δὲ εἶδος πυρετὸς ἐπαιγίζων καὶ ὡς ἀκροπόλει τῇ κεφαλῇ ἐπιθέμενος, schreibt Choniates, a. O. 51, 12–13, um Alexios' Krankheit zu beschreiben. An derselben Krankheit scheint auch Andronikos gestorben zu sein.
Wir lesen bei Prodromos XLV 278–280:

τίς ταῖν χεροῖν τέτριφεν ἄμφω τοὺς πόδας,
ὡς ἂν ὑποσπᾷ τῆς ἔσω φλογὸς μέρος
ἔξω προχωροῦν τῷ διαπνοίας νόμῳ;
289–290 καὶ τίς τὰ χείλη πυρετῷ πεφρυγμένα
ψυχρῷ σταλάξας ἐδρόσισε τὴν φλόγα;
302 ποῖος δόμος συνεῖχεν ἀρρωστοῦντά σε;

[21] XLV 259–260 οὐ παῖς παρεστώς, οὐ παρὼν φυτοσπόρος
οὐδ' ἄλλος οὐδεὶς τῶν καθ' αἷμα γνησίων.
Das gleiche drücken auch die Verse 275–319 aus.

[22] Andronikos starb lange vor dem 25. September, spätestens einen Monat nach Alexios' Tod, also gegen Mitte oder Ende August 1142 (GAUTIER, a. O. 36 und 130). Er scheint in Attaleia gestorben zu sein, bevor er auf das Schiff stieg, um seinen toten Bruder zu begleiten. Bei Prodromos XLV 302, in der Beschreibung von Andronikos' Krankheit heißt es: ποῖος δόμος συνεῖχεν ἀρρωστοῦντά σε. Aber auch in der ganzen Beschreibung findet sich kein Hinweis, nicht einmal eine Anspielung darauf, daß der Tod auf einem Schiff eingetreten ist (der Ansicht, daß Andronikos auf dem Schiff gestorben sei, ist Choniates, a. O. 66, 15 καὶ τὸν νεκρὸν εἰσαγαγὼν τοῦ ἀδελφοῦ διαπόντιον); alles läßt vielmehr erkennen, daß Andronikos einsam und fern von seinen Angehörigen in einem Haus gestorben ist. Ich meine, wir müssen dieser Nachricht Glauben schenken, denn es ist recht unwahrscheinlich, daß der Dichter, der eine enge Verbindung zu Andronikos' Witwe gehabt haben dürfte, nicht gut informiert war. Die vielen Einzelheiten, die Prodromos anführt, lassen erkennen, daß es sich um keine Phantasiegebilde, sondern um Tatsachen handelt. Eine weitere, wenn auch nicht immer zuverlässige

Andronikos, der sich zwei Jahre lang – zwei aufeinanderfolgende Zeitspannen von je einem Jahr – fern von seinen Angehörigen auf Feldzügen befand[23], wird nun, tot, mit demselben Schiff wie auch sein toter Bruder Alexios überführt.

Wenn wir für die Fahrt von Attaleia bis Konstantinopel 15 bis 25 Tage rechnen, dann kommen wir auf etwa Mitte bis Ende September 1142. Das wäre also der Zeitpunkt, wo Prodromos sein Gedicht XLV verfaßt haben könnte[24].

b) Gedicht XLIV

Als Andronikos starb, war sein jüngster Sohn Alexios noch unmündig[25]; er begann gerade Kinderworte zu lallen[26], war aber schon alt genug, um das Geschehen um sich zu begreifen[27] und auf Aufforderung der Mutter an den toten Vater heranzutreten[28] und ihm mit kindlichem Gestammel die Erschütterung zu beschreiben, die dessen Tod herbeigeführt hatte.

Quelle bestätigt die Vermutung, daß Andronikos in Attaleia gestorben ist. Wilhelm von Tyros XV 19 schreibt, daß beide Brüder in Attaleia gestorben sind. Die Überführung der zwei toten Brüder begleitete der dritte Bruder Isaakios (Kinnamos 24, 6–7 Bonn). Auch bei Italikos steht in Form einer rhetorischen Figur (131, 10–12): Κομίζεται νεκρὸς ὁ σεβαστοκράτωρ, νεκρὸν κομίζων τὸν βασιλέα καὶ ἀδελφόν. Somit war Isaakios nicht in Konstantinopel, als sein Vater Ioannes II. Komnenos am 8. April 1143 starb, nachdem er die Tage zuvor seinen viertgeborenen Sohn Manuel zum Mitkaiser gekrönt hatte (Choniates, a. O. 52, 3–4 und 66, 5–19). Interessant ist, daß Prodromos nicht erwähnt, daß Isaakios bei der Überführung dabei war. In XLV 268–269 bedauert Prodromos, daß Andronikos seinem verstorbenen Bruder derart verbunden war, daß er es vorgezogen hat, mit ihm zu sterben (sollte das etwa eine Anspielung darauf sein, daß Alexios' Krankheit ansteckend war, daß Andronikos sich angesteckt hat und daran gestorben ist?): τίς ἡ τοσαύτη πρὸς τὸν ἀδελφὸν σχέσις | δι' ἣν ἀφειδεῖς καὶ σεαυτοῦ καὶ τέκνων.

[23] XLV 92–93 μόγις μετῆλθες εἰς τὸ πάτριον πέδον
διπλοῦν ἐνιαύσιον ἀνύσας δρόμον.

[24] Keine bekannte Quelle stützt völlig die Ansicht, daß nach dem Tod des Mitkaisers Alexios und bis zum Tode des Sebastokrators Andronikos einige Monate vergangen waren (HÖRANDNER, a. O. 411). Vielmehr führen Prodromos' Verse XLV 268–274 und die Ausführungen von Michael Italikos zum Schluß, daß zwischen den zwei Todesfällen eine kurze Zeitspanne lag. Übrigens konnte Alexios' Leichnam nicht so lange unbeerdigt bleiben.

[25] XLV 128–129 σκυμνίσκε μικρὲ τῆς λέοντος ὀσφύος,
στρουθίσκε τερπνὲ παγκλεοῦς ὠκυπτέρου ...

[26] XLV 132–133 ἡ σὴ παραψέλλησις ἕλξει πρὸς λόγον.
φώνει βρεφικῶς καὶ τὸ τέττα προσλάλει ...
144 ἀκούσεταί σου τῶν καλῶν ψελλισμάτων.

[27] XLV 134–142. Das Kind wird von der Mutter aufgefordert, dem toten Vater zu erzählen, welchen Schmerz sein Tod verursacht hat.

[28] XLV 125 Ἀλέξιε, πρόελθε ...
149 ἀλλ' ὢ προῆλθες καὶ λαλεῖς καὶ δακρύεις.

Wie alt war damals das Kind? Gedicht XLIV hilft uns diese Frage zu beantworten, da es aus Anlaß der Geburt des Alexios verfaßt wurde. Wann wurde also Alexios geboren und somit das Gedicht verfaßt?

Die Antwort liefern m. E. folgende Verse (XLIV 156–166):

(156) ἐγὼ δὲ ταῦτα παρορῶν ἄλλο θαυμάζω πλέον,
τοῦ τοκετοῦ σου τὸν καιρόν, τῆς γέννας τὴν ἡμέραν·
ἐν γὰρ τῇ πρώτῃ καὶ σεμνῇ τῶν ἡμερῶν δεσποίνῃ
συνεξανέστης τῷ Χριστῷ καὶ συμπροῆλθες τούτῳ,
160 θαῦμα, νεκρὸς ἐννάμηνος νεκρῷ τῷ τριημέρῳ,
καὶ πρὸς τὸ φῶς ὠλίσθησας καὶ τὴν ἡμέραν εἶδες
πλακὸς ἐκ ζώσης προελθών, ἐκ τάφου κινουμένου
ὥσπερ νυμφίος ἐκ παστοῦ κατὰ τὴν ψαλμῳδίαν.
ὅθεν καὶ μάντιν ἀγαθὸν ἡγοῦμαι τὴν ἡμέραν,
165 ὡς πάντα σοι χαρίεντα πρὸς βίον ἀπαντήσοι
καὶ τὸν συναναστάντα σοι καὶ συνεργάτην ἕξεις.

Zu Recht bemerkt der Herausgeber[29], daß Alexios an einem Sonntag geboren wurde, wie die obigen Verse erkennen lassen. Ich möchte jedoch präzisieren, daß Alexios an einem Ostersonntag geboren wurde.

Die Geburt eines Kindes an einem der 52 Sonntage des Jahres kann ja nicht als ein solch besonderes Ereignis und ein solch gutes Omen angesehen werden wie die Geburt an einem Ostersonntag. Eben deshalb wird das Ereignis durch so viele Verse hervorgehoben und unterstrichen. Übrigens deuten auch die Verse selbst den Ostersonntag an, lassen ihn sogar deutlich erkennen, da sie Ausdrücke und Begriffe aus der Osterakoluthie in Versform wiedergeben, z. B. an den folgenden zwei Stellen:

V. 158: ἐν γὰρ τῇ πρώτῃ καὶ σεμνῇ τῶν ἡμερῶν δεσποίνῃ ... S. dazu Ode VIII des Kanons Ἀναστάσεως ἡμέρα vom Ostersonntag: Αὕτη ἡ κλητὴ καὶ ἁγία ἡμέρα, ἡ μία τῶν σαββάτων, ἡ βασιλὶς καὶ κυρία, ...

V. 163: ὥσπερ νυμφίος ἐκ παστοῦ κατὰ τὴν ψαλμῳδίαν ... S. dazu Stichera zu den Ainoi des Ostersonntags: Δεῦτε ἀπὸ θέας ... τὸν βασιλέα Χριστὸν θεασαμένη ἐκ τοῦ μνήματος ὡς νυμφίον προερχόμενον. und Πάσχα τὸν τερπνὸν ... καὶ γὰρ ἐκ τάφου σήμερον, ὥσπερ ἐκ παστοῦ ἐκλάμψας Χριστός ...

Um welchen Ostersonntag handelt es sich? Welchen Jahres?

In Frage kommen wohl nur die Ostersonntage der Jahre 1141 und 1142. Wenn Alexios am Ostersonntag – 19. April – 1142 geboren wäre, dann müßte er im September 1142, als sein Vater starb, etwa fünf Monate alt gewesen sein; wäre er am Ostersonntag – 30. März – 1141 geboren, dann wäre er zu dieser Zeit etwa 17 Monate alt.

[29] A. O. 406.

Wenn Alexios im September 1142 allein laufen, das Geschehen um sich begreifen kann, aber noch nicht sprechen gelernt hat, sondern sich nur mit der Kindersprache verständigen kann[30], dann muß der 19. April (Ostersonntag) 1142 als Geburtsdatum ausgeschlossen werden, da ein – im September 1142 – fünf Monate altes Kleinkind dazu nicht in der Lage wäre. Als einziges Geburtsdatum käme also nur noch der 30. März (Ostersonntag) 1141 in Frage: im September 1142 wäre Alexios dann etwa 17 Monate alt.

Um den 30. März 1141 wurde demnach auch das Gedicht XLIV des Theodoros Prodromos zur Geburt des Alexios verfaßt.

Gestützt auf Ausdrücke, die im Gedicht vorkommen, meint[31] der Herausgeber: „Es wäre denkbar, daß diese Werke (es handelt sich um das astrologische Gedicht und um das Gedicht XLIV des Prodromos) kurz nach dem Tode des Mitkaisers Alexios verfaßt bzw. fertiggestellt wurden, als Andronikos als präsumptiver Nachfolger seines Vaters gelten mußte, worauf auch die Prädikate des Andronikos in XLIV 148–155 und die des neugeborenen Sohnes in XLIV 101–102 deuten würden."

Den gleichen Standpunkt, aber etwas präziser, drückt er in einem Kommentar zu XLIV 52 über die Anrede der Eirene als βασίλισσα aus[32]: „Die Anrede der Sebastokratorissa als βασίλισσα läßt daran denken, daß das Gedicht in jenen wenigen Monaten des Jahres 1142 nach dem Tode des Mitkaisers Alexios verfaßt wurde, in denen Andronikos der älteste überlebende Sohn und damit mutmaßliche (vielleicht auch ausdrücklich designierte?) Nachfolger des Kaisers Ioannes war. Damit würde gut übereinstimmen, daß Andronikos selbst gerade abwesend ist."

Nach einem Kommentar zu XLIV 115–116, wo der neugeborene Alexios vom Dichter als ὁ τρίτος Ἀλεξίων, | ἔχων ἐπ' ὤμων ὀχυρῶν τὴν ὅλην δυναστείαν bezeichnet wird, schließt der Herausgeber[33]: „Auch diese Stelle weist darauf hin, daß man zur Zeit der Abfassung des Gedichtes in der Linie des Andronikos die künftige Herrscherfamilie sah."

[30] XLV 133 φώνει βρεφικῶς καὶ τὸ τέττα προσλάλει (Ich glaube, das Verb προσλάλει regiert den Dativ; es müßte somit heißen τῷ τέττᾳ. Bekanntlich bedeutet τέττας, eine andere Form von τατᾶς, in der Kindersprache „Vater").

[31] A. O. 405. Der Herausgeber vermerkt kurz zuvor, daß die Sebastokratorissa Eirene, Gemahlin des Sebastokrators Andronikos und Mutter des neugeborenen Alexios, in XLIV 52 und XLVI 2. 30 sowie im astrologischen Gedicht mit dem Titel βασίλισσα angeredet wird, „der ja an sich nur der Kaiserin zukommt".

[32] A. O. 411, Kommentar zu V. 52.

[33] A. O. 412, Kommentar zu V. 115–116. Dieselbe Ansicht findet sich auch in den Kommentaren zu XLIV 101–102. 133. 148–155 (der Vater des neugeborenen Alexios wird mit μέγας βασιλεύς angeredet).

Zu dem Vorangegangenen ist folgendes zu bemerken:

1) Weder die Quellen, die vom Sterben des Sebastokrators Andronikos auf dem Schiff sprechen, noch jene, die entweder keinen Sterbeort nennen oder Attaleia als solchen andeuten bzw. auch ausdrücklich erwähnen, überliefern, daß zwischen dem Tod der zwei Brüder Monate vergangen seien. Der Ablauf der Ereignisse war wie folgt:

Alexios stirbt; Andronikos wird mit der Überführung des Toten per Schiff nach Konstantinopel betraut; Andronikos erkrankt und stirbt in Attaleia oder auf dem Schiff, das den toten Alexios transportiert (ich halte es für wahrscheinlicher, daß Andronikos auf dem Land gestorben ist und erst dann auf das Schiff getragen wurde). Der Vater Ioannes II. gibt daraufhin dem dritten Bruder Isaakios den Auftrag, die zwei toten Brüder zu begleiten, was auch geschieht.

Wie generell angenommen wird, dürfte zwischen dem Tod von Alexios dem Mitkaiser und von Andronikos Sebastokrator höchstens ein Monat liegen.

2) Gedicht XLIV wurde verfaßt, um die Geburt des Alexios zu feiern, der einige Monate – entweder 5 oder 16, wie ich annehme – vor dem Tod Alexios' des Mitkaisers geboren wurde. Angenommen, das Gedicht wurde – Hörandner zufolge – nach dem Tod des Mitkaisers Alexios verfaßt. Warum sollte dann der Dichter mit einem reinen Gelegenheitsgedicht so lange warten? Außerdem, warum sollte er, als er vom Tod des Mitkaisers Alexios erfuhr, ein Gedicht abfassen, um ein Monate zurückliegendes Ereignis zu feiern? Er hätte ja ein anderes, aktuelleres Ereignis wählen können.

3) Wieso finden wir im Gedicht XLIV, wenn es nach dem Tod des Mitkaisers Alexios verfaßt wurde, weder eine Erwähnung von noch eine Anspielung auf dessen Tod? In V. 105 steht im Gegenteil: Χαίρετε, θεῖοι βασιλεῖς καὶ θεῖαι βασιλίδες. Auch im Gedicht XLV, verfaßt – dem Herausgeber zufolge – nach dem Gedicht XLIV, um Andronikos' Tod zu beklagen, findet sich weder ein Hinweis noch eine Anspielung auf den Toten als Thronfolger oder Mitkaiser. Vielmehr wird Andronikos im ganzen Gedicht als Sebastokrator angeführt[34]. Das gleiche gilt auch für Eirene, seine Gemahlin, die, um auszudrücken, zu welch hoher Würde sie aufgestiegen ist,

ἡ γὰρ τύχη φέρουσα πρὸς μείζω τύχην
σεβαστοκρατόρισσαν ὠνόμασέ με,

ausruft[35].

[34] XLV 59. 151. 384.

[35] XLV 15–16. Übrigens wird oft und vielfach die blaue Farbe erwähnt, die für die Sebastokratores vorgesehen ist; damit wird wiederum auf den Titel des verstorbenen Andronikos hingewiesen.

Man könnte, meine ich, daraus schließen, daß Prodromos vom Tod der zwei Brüder gleichzeitig erfahren haben dürfte.

Die obigen Überlegungen entkräften zwar m. E. die Ansicht, das Gedicht XLIV sei nach dem Tod des Mitkaisers Alexios verfaßt worden, vermögen aber nicht jene Ausdrücke im Gedicht hinreichend zu erklären, die den Herausgeber zu seiner Datierung des Werkes geführt haben. Die wichtigsten dieser Ausdrücke sind folgende:

1) Der Dichter redet die Mutter des neugeborenen Alexios Eirene, Gemahlin des Sebastokrators Andronikos, so an:

XLIV 52 χαῖρε καὶ σύ, βασίλισσα, τοῦ γεννηθέντος μῆτερ.

2) Der neugeborene Alexios, schreibt Prodromos, ist der Reihe nach der dritte Alexios – nach dem Urgroßvater Alexios I. und dem Onkel Alexios dem Mitkaiser, Bruder des Sebastokrators Andronikos und bereits verstorben, als das Gedicht – nach Ansicht des Herausgebers – verfaßt wurde – und trägt die ganze δυναστεία auf seinen Schultern:

XLIV 114–116 ὅτι παιδίον εὐγενὲς υἱὸς ἡμῖν ἐτέχθη
ὁ Κομνηνὸς Ἀλέξιος ὁ τρίτος Ἀλεξίων,
ἔχων ἐπ' ὤμων ὀχυρῶν τὴν ὅλην δυναστείαν.

3) XLIV 105 χαίρετε, θεῖοι βασιλεῖς καὶ θεῖαι βασιλίδες. Gemeint sind hier die Onkel des neugeborenen Alexios, Isaakios – wenn das Gedicht nach dem Tod des Mitkaisers Alexios verfaßt wurde, dann ist nicht auch der Mitkaiser gemeint – und Manuel, sowie die Tanten, d. h. die vier Töchter Ioannes' II., Maria, Anna, Theodora und Eudokia. Jedoch nur der Mitkaiser Alexios durfte zu Recht mit βασιλεύς angeredet werden, und wenn der Dichter ihn für tot hielt, hätte nur Andronikos, dem Vater des neugeborenen Alexios, dieser Titel beigelegt werden dürfen. Wieso nennt der Dichter auch die anderen Brüder βασιλεῖς? Wieso nennt er auch noch die Töchter Ioannes' II. βασιλίδες?

4) Sich an den neugeborenen Alexios wendend sagt der Dichter zwar XLIV 148 πατέρα κέκτησαι λαμπρὸν τὸν μέγαν βασιλέα, doch wird des Neugeborenen Vater Andronikos Sebastokrator nicht nur einmal in demselben Gedicht mit dem Titel Sebastokrator bezeichnet, wie z. B.[36] XLIV 15–16 ... τέκνον ... | κλεινοῦ σεβαστοκράτορος. XLIV 27–28 heißt es von Eirene

πασῶν ἀρίστη γυναικῶν, βελτίστη βασιλίδων
καὶ σεβαστοκρατορισσῶν σέβας ὁμοῦ καὶ κράτος.

XLIV 42–43 wird das Neugeborene als Sohn des Sebastokrators bezeichnet:

[36] Siehe auch XLIV 46 κλεινὲ σεβαστοκράτορ und den Titel des Gedichtes: Στίχοι ... τοῦ σεβαστοκράτορος Ἀνδρονίκου ...

καὶ τοῦτον τὸν ἀρτιγενῆ σεβαστοκρατορίδην,
τοῦ γλυκυτάτου σου παιδὸς τὸν τόκον Ἀνδρονίκου.

Es soll nun versucht werden, bestimmte Erklärungen für die vom Dichter benutzten Ausdrücke zu geben, jedoch ohne diesen Erklärungen die Kraft entscheidender Beweise oder auch Hinweise beizumessen.

Die Bezeichnung βασίλισσα kommt auch im astrologischen Gedicht vor (das, wie im ersten Teil dieses Aufsatzes dargelegt, wohl Konstantinos Manasses zuzuschreiben ist). Übrigens finden wir den Ausdruck ψυχὴ βασίλισσα auch in der Chronike Synopsis und im Prodromos-Gedicht XLIV 58 (ψυχὴ βασιλικὴ); im Widmungsepigramm ‚Δέχνυσο . . .' kommt das Wort ἄνασσα (s. den dritten Teil dieses Aufsatzes) vor, das auch Prodromos anwendet, wie in LIV 201.

M. E. werden die Wörter βασιλεύς (auch μέγας βασιλεύς), βασιλίς, ἄναξ, ἄνασσα im Gedicht XLIV von Prodromos nicht in der konkreten Bedeutung „byzantinischer Kaiser" und „byzantinische Kaiserin", sondern als schmückende Beiwörter für Führer, Fürsten – wie auch im Altertum bei Homer Od. 4, 699 θεῖοι βασιλεῖς – gebraucht. Was die Anrede βασιλίδες betrifft, die den vier Töchtern Ioannes' II. beigelegt wird, so kann sie nicht die Bedeutung „byzantinische Kaiserin" haben, was sich aus XLIV 27–28 nachweisen läßt, wo dem Attribut βελτίστη βασιλίδων hinzugefügt wird καὶ σεβαστοκρατορισσῶν.

Die Wörter βασιλεύς, βασιλίς bezeichnen m. E. den bzw. die Angehörige(n) der kaiserlichen Familie. Dadurch wird die gleichzeitige Verwendung ähnlicher Anreden in Verbindung mit „Sebastokrator" im Gedicht überhaupt verständlich.

Im Ausdruck τρίτος τῶν Ἀλεξίων glaube ich, daß eher der dritte dem Namen Alexios nach gemeint ist und nicht der dritte in der Thronfolge. In der Aussage, daß das Neugeborene die ganze δυναστεία auf den Schultern trage, bedeutet m. E. δυναστεία nicht die kaiserliche Familie, sondern die Macht, die Herrschaft. Den gleichen Sinn hat auch der Ausdruck εἶδος ἄξιον τυραννίδος, den Prodromos nicht für Kaiser anwendet, wie z. B. in XLIII a 14 und LIV 41.

Schließlich weise ich noch einmal darauf hin, daß im Gedicht XLV, geschrieben auf den Tod des Sebastokrators Andronikos, nichts von einem βασιλεύς-Titel steht. Dennoch wäre es für den Dichter Prodromos nicht nur möglich, sondern nunmehr auch ungefährlich gewesen, eine solche Tatsache – wenn Andronikos tatsächlich Mitkaiser geworden wäre – zu erwähnen und in die Rhetorik seines Werkes aufzunehmen. Das tut gewissermaßen Michael Italikos: Ohne zu sagen, daß Andronikos Mitkaiser gewesen wäre, führt er an, daß der öffentlichen Meinung zufolge nach Alexios des Mitkaisers Tod Andronikos nun an die Reihe käme (Gautier 133, 15–18: παρεμυ-

θούμεθά σοι τῷ περιόντι τὴν συμφορὰν ὡς αὐτὸς εἰσέλθοις εἰς τὴν κληρονομίαν μετὰ τὸν ἀδελφόν, ὡς μετὰ τοῦ πατρὸς συμβασιλεύσῃς ἡμῶν, ὡς τὴν εὐφημίαν μεταβήσῃ πρὸς τὸ σεμνότερον).

Diese Aussage von Italikos wird auch von Choniates bestätigt: Ioannes II. hatte auch Andronikos als Thronfolger – selbstverständlich nach dem Tod von Alexios dem Mitkaiser – im Sinn, wie es in seiner Rede zur Ernennung des viertgeborenen Sohnes Manuel zum Mitkaiser und Thronfolger heißt: τὸ δὲ καὶ τοὺς παρ' ἐμοῦ προκριθέντας πρότερον εἰς τὸ ἄρχειν υἱέας μοι τεθνηκέναι[37].

Zusammenfassend bin ich der Meinung, daß der Dichter Prodromos nur aus poetischen und rhetorischen Gründen die umstrittenen Ausdrücke βασιλεύς, βασίλισσα, βασιλίδες anwendet und damit Angehörige der kaiserlichen Familie meint.

3. Das Widmungsepigramm Δέχνυσο ... für Eirene. Neuedition

In der Bonner Ausgabe der Chronike Synopsis von Konstantinos Manasses wird am Ende des Textes im kritischen Apparat auch das bekannte Widmungsepigramm Δέχνυσο . . . mit dem Vermerk „post v. 6733 AR: Δέχνυσο . . ." veröffentlicht[38]. Der Herausgeber I. Bekker ediert das Epigramm auf Grund der Handschriften R (= einer der zwei R, und zwar der Paris. gr. 2087) und A[39] (= der Codex, den Allatius benutzt hat, höchstwahrscheinlich der Barb. 41), obwohl er Unkenntnis und Zweifel über dessen Verfasser andeutet.

In 14 nachgeprüften Hss. steht zusammen mit der Chronike Synopsis (im folgenden: C. S.) am Anfang[40] oder – meistens – am Ende des Textes

[37] Choniates, 61, 7–8.

[38] Seite 286.

[39] Zur Identifizierung der Hss. R (diese hat Fabrot für die Pariser Ausgabe gelesen) und A (diese hat L. Allatius gelesen) s. F. Cumont, Anecdota Bruxellensia I. Chroniques byzantines du manuscrit 11376. 1894, 11, und O. Lampsidis, Notes sur quelques manuscrits de la Chronique de Manassès, in: Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses. München 1958, 295–301 (= Δημοσιεύματα . . . 296–298).

[40] Im Paris. Coisl. 382 steht das Epigramm auf der linken unbeschriebenen Seite, an deren Ende und zum rechten Rand hin zu lesen ist: προθεωρία εἰς τὴν βασίλισσαν. Die Chronike Synopsis fängt auf der rechten Seite an.

Im Vind. phil. 149 steht unter der Darstellung des Dichters, wie er der Eirene Sebastokratorissa die C. S. reicht (im freigelassenen Raum zwischen den zwei Personen sind die letzten neun Verse 585–593 des astrologischen Gedichts geschrieben, mit welchen das Gedicht der Eirene gewidmet wird), und unter dem Titel (στίχοι τοῦ φιλοσόφου κυροῦ κωνσταντίνου τοῦ μανασσῆ πρὸς τὴν σεβαστοκρατόρησσαν κυρὰν εἰρήνην πρὸς ἣν καὶ τὸ παρὸν χρονικὸν ἐγράφη διὰ στίχων) unser Epigramm, auf das die C. S. folgt. In allen anderen Hss. kommt das Epigramm nach dem Text der C. S.

auch das Epigramm, das aus neun daktylischen Hexametern besteht. In diesen Hss. – außer in vier, in welchen der Titel die Zusammengehörigkeit des Epigramms und der C. S. ausdrücklich erwähnt[41] – zeigt die Stellung des Epigramms, das entweder unmittelbar nach dem Text der C. S. steht oder auch von jedem darauffolgenden Text klar abgetrennt ist, daß es zum Werk von Manasses gehört[42].

In der Vergangenheit wurden einige Bedenken darüber geäußert, ob das Epigramm von Manasses oder von einem Kopisten der C. S. geschrieben wurde und ob das gewidmete Werk die C. S. oder ein anderes Werk eines anderen Autors war. Diese Bedenken werden jedoch beseitigt, wenn man berücksichtigt, daß das Epigramm

a) immer in Kombination mit der C. S. vorkommt[43],
b) nirgendwo sonst gefunden wurde, sei es einzeln oder mit einem anderen Werk zusammen,
c) in zwei Hss. am Anfang vor der C. S. steht und
d) in vier Hss. – darunter in einem der ältesten Codices, dem Vallic. 12 aus dem 13. Jh. – im Titel dem Verfasser der C. S. Konst. Manasses zugeschrieben wird.

Übrigens kommen viele Wörter des Epigramms auch in der C. S. vor[44]: ὄλβιος, χαριτοπρόσωπος, μεγασθενής, ἀστράπτω (auch ἀπαστράπτω), νυμφίδιος, λέκτρον, γόνος, αὐσονάναξ, καρτερόχειρ, μεγάθυμος, νέμω, φυτεύω.

Wir können, glaube ich, auf Grund dieser Beobachtungen annehmen, daß das Epigramm von Manasses stammt.

Zur Frage, ob mit diesem Epigramm vielleicht ein anderes Werk des Autors und nicht die C. S. gewidmet wurde, gibt es das bereits erwähnte Zeugnis: außer zwei Hss., die das Epigramm an den Anfang der C. S. setzen, folgt das Epigramm in allen anderen Hss. dem Text der C. S., mit der es eng verbunden ist. Es enthalten das Epigramm somit nur Hss., die es in Verbindung mit der C. S. überliefern.

In chronologischer Reihenfolge – nach Jahrhunderten – sind es folgende Handschriften[45]:

[41] Vall. 12, Bodl. Canon. 23, Vind. phil. 149, Paris. Coisl. 382.

[42] O. Lampsidis, L'édition critique de C. Manassès, in: Actes du XIIe Congrès International des Etudes Byzantines. Beograd 1964, II, 373–377 (= Δημοσιεύματα ... 183).

[43] Es ist bisher in keinem Codex festgestellt worden, der nicht Manasses' Text, und zwar den Text der C. S. enthält.

[44] S. das Vokabular der C. S. in O. Lampsidis, (Verben) *Βυζαντινὰ* 5 (1973) 189–268; (Nomina) *Πλάτων* 25 (1973) 19–70; 26 (1974) 209–222; 27 (1975) 51–89; (Adverbien) *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Στερεοελλαδικῶν Μελετῶν* 6 (1976–1977) 90–98 (= Δημοσιεύματα ... 271–474).

[45] Gemäß den einschlägigen Handschriften-Katalogen und der Aufzählung bei M. E. Colonna, Gli storici ... 78–79.

XIII. Jh.: Val. (Vallicell. gr. 12 [B 53]), Mon. (Monac. gr. 201).
XIII.–XIV. Jh.: V (Vat. gr. 170).
XIV. Jh.: Va. (Vat. gr. 1409), Vat. (Vat. gr. 1856), B (Bodl. Misc. Auct. T. 25), Bo (Bodl. Baroc. 131), Bodl. (Bodl. Canon. 23).
XIV.–XV. Jh.: Vind. (Vindob. phil. gr. 149).
XV. Jh.: P (Paris. gr. 2087), Mar. (Marc. VII 51), Pa (Paris. Coisl. gr. 382), Bar. (Barberin. gr. 30).
XVII. Jh.: Barb. (Barberin. gr. 41).

Diese Hss. (außer dem Marc. VII 51, von dem ich kein Foto des Epigramms, nur eine vor fast 30 Jahren geschriebene Notiz besitze, weshalb ich ihn auch auslasse) wurden für die nachfolgende Neuedition des Epigramms herangezogen. Berücksichtigt wurde auch die Ausgabe im Bonner Corpus (Bekker ed.).

[Στίχοι ἡρῷοι πρὸς τὴν σεβαστοκρατόρισσαν κυρὰν Εἰρήνην]

Δέχνυσο τοῖον δῶρον ἀφ'ἡμετέροιο πόνοιο
ὀλβιόδωρε ἄνασσα, κυδίστη, ἀριστοτόκεια
νυὲ χαριτοπρόσωπε μεγασθενέων βασιλήων,
ἣν πλέον ἀστράπτουσαν ἐϋβλεφάροιο σελήνης
5 εἰς γάμον ὄλβιον ἤρατο νυμφιδίοις ἐπὶ λέκτροις
πορφυρόπαις γόνος αὐσονάνακτος καρτερόχειρος
'Ανδρόνικος μεγάθυμος, ἐϋμμελίης πολεμιστής,
ᾧ γέρα πρῶτα σεβαστοκρατορίης νεῖμ' ὁ φυτεύσας
εἰς τοίνυν λυκάβαντας ἀπειρεσίους ἐλάσειας.

Tit. τοῦ αὐτοῦ στίχοι ἡρῶιοι πρὸς τὴν βασίλισσαν Val: ἐπίγραμμα τοῦ συγγραφέως V: στίχοι ἡρωϊκοὶ εἰς τὴν σεβαστοκρατόρισσαν πρὸς ἣν ἐγράφη καὶ τὸ χρονικὸν Bod: στίχοι τοῦ φιλοσόφου κυροῦ κωνσταντίνου τοῦ μανασσῆ πρὸς τὴν σεβαστοκρατόρισσαν κυρὰν Εἰρήνην πρὸς ἣν καὶ τὸ παρὸν χρονικὸν ἐγράφη διὰ στίχων Vind tit. om. ceteri codd. Bekk. Ed. 1 δέχνοισο P: δέχοιο Pa ἡμετέροις πόνοις P πόνιο Vat 2 κυδίη Val 3 μεγασθεναίων Vat βασιλέων P 4 ἀπαστράπτουσαν Va Vat Val P V Mon Vind Pa Bar Barb Bekk. Ed. ἐϋβλεφάριο Vat: ἐνὶ βλεφάροισι Bo: εὐβλεφάροις Bod: ἐς βλεφάροις P: ἐϋβλεφάροις Pa σέλοιο Bar Barb 5 εἰς μάγον Pa ὄλβιον V ἥρατο Mon: ἡρατο Vat Bod: ἤρατο Bar Barb: ἤρατο Bekk. Ed. 6 αὔσον ἄνακτος Pa: αὐτάνακτος Vat ..αντερόχειρος Bo: καρτεροθύμου Bar Barb Bekk. Ed.: καρτεροῖο V: κραταιρόχειρος Pa 7 ἐϋμελίης Val V Va Mon Bar: εὐμελίοις (s. v. scrib. η) B: εὐμελίης Vat Bo Bod P: ἐϋμελαίνης Pa πολεμιστῆς Vat Bod: πο (vacuum) Bar 8 νειμοφυτεύσας Vat: οἰμαφυτεύσας P: νῦμ ὁ φυτεύσας Pa: νοῖμ' ὁ φυτεύσας V: νεῖμ (vacuum) Bar 9 ἀπειρήσιους Bo ἐλάσοι B: ἐλάσειαι Pa: ἐλάσειας omisit Bar

νυὲ: steht in allen Hss. am Anfang von v. 3, obwohl es metrisch nicht korrekt ist.

Das Werk, die C. S., wird also in dem Epigramm der Eirene gewidmet. Sie wird darin ἄνασσα (V. 2)[46], ἀριστοτόκεια (V. 2)[47], νυὲ ... μεγασθενέων

[46] Im Prolog der C. S. (V. 3) wird Eirene ψυχὴ βασίλισσα angeredet, im astrologischen Gedicht im Prolog, V. 1 und 7 ψυχὴ βασίλισσα und im Epilog, V. 585–586 τῇ τρισολβίᾳ | τῇ βασιλίδι.

[47] Ein Wort der hellenistischen Periode. Bei Theod. Prod. XLIV 56–65 (Hörandner, a. O.) wird das Wort ausführlich veranschaulicht.

βασιλήων (V. 3) genannt[48]. Daß sie als Gemahlin von Andronikos, der mit dem höchsten Titel des Sebastokrators[49] (γέρα πρῶτα σεβαστοκρατορίης V. 8) geehrt wurde, Schwiegertochter und Schwägerin von Kaisern war, wird in den Versen 5–8 verkündet. Zum Schluß (V. 9) wird der Wunsch für Langlebigkeit der Eirene ausgesprochen[50].

Außer den vorerwähnten Wörtern, die in der C. S. vorkommen, finden sich viele Wörter und Ausdrücke des Epigramms auch in den byzantinischen Epigrammsammlungen[51].

Metrisch sind die Verse nach dem daktylischen Hexameter gebaut.

Zur Frage, wann das Epigramm verfaßt wurde, möchte ich daran erinnern, daß die Datierung der C. S., für die es verfaßt wurde, für das Epigramm ebenfalls zutrifft. Bekanntlich wurde die Abfassung der C. S. nach dem Jahr 1142[52], d. h. nach dem Tod von Andronikos Sebastokrator und vor dem Tod von Eirene Sebastokratorissa (gestorben nach 1152, aber nicht viele Jahre danach)[53] angesetzt.

[48] Eirene war Schwiegertochter von Ioannes II., da sie dessen zweitgeborenen Sohn geheiratet hatte; sie war aber auch Schwägerin des viertgeborenen Sohnes Manuel I., der dem Vater auf den Thron gefolgt war.

[49] Gegen Ende der Herrschaft von Alexios I. Komnenos war die Rangfolge der Würdenträger folgende: Sebastokrator, Kaisar, Panhypersebastos ... Zu Recht steht also im Epigramm πρῶτα γέρα σεβαστοκρατορίης. Siehe N. Oikonomidès, L'évolution de l'organisation administrative de l'empire byzantin au XIe siècle (1025–1118). *TM* 6 (1976) 127 und die dort zusammengestellte einschlägige Literatur.

[50] Dieser Wunsch konnte natürlich nicht auch den 1142 verstorbenen Gemahl Andronikos mit einschließen, obwohl vier der neun Verse seinem Lob gewidmet sind. An dieser Stelle möchte ich vermerken, daß Prodromos am Ende des Gedichtes auf die Geburt des Alexios, letzten Sohnes des Sebastokrators Andronikos (s. Hörandner, a. O. S. 411, XLIV 182–183), das der Eirene Sebastokratorissa dargeboten wird, den neugeborenen Alexios auffordert εἰς γῆρας ἔλαυνε βαθύ, μέχρι πεμπέλου φθάνον | καὶ δούλευέ σου τῇ μητρὶ μέχρι τερμάτων βίου. Warum ist nicht auch der Vater genannt? Warum steht nicht etwa καὶ δούλευε γονεῦσι σοῖς? Der Vater war ja zu dieser Zeit noch am Leben. Diese Frage ist m. E. bisher noch nicht befriedigend beantwortet worden. Außer Manasses und Prodromos hat auch Ioannes Tzetzes der Sebastokratorissa Eirene eigene Werke gewidmet. Über Tzetzes s. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II. München 1978, 117–118.

[51] Siehe in der Anthologia Palatina die Wörter δέχνυσο, κυδίστη, γέρα, ἀπειρεσίους, λυκάβαντας usw.

[52] Siehe O. Lampsidis, Φιλολογικὰ εἰς τὴν Χρονικὴν Σύνοψιν Κ. τοῦ Μανασσῆ. *ΕΕΒΣ* 21 (1951) 163–173 (= Δημοσιεύματα ... 9, A. 1). Dort wird 1130 als Geburtsjahr des Manasses in Verbindung mit dem angenommenen Zeitraum der Abfassung der C. S. (1143–1152) kurz besprochen und zurückgewiesen.

[53] Das Todesjahr der Eirene Sebastokratorissa ist uns nicht bekannt; der Text der C. S. läßt allerdings erkennen, daß der Autor zwar nicht jung, aber auch nicht sehr alt ist. Einen Anhaltspunkt für die Datierung der C. S. können uns jedenfalls auch die Verse 2546–2552 liefern, wo Manuel Komnenos gepriesen wird: Die Wünsche für Manuels Herrschaft und die gebrauchten Ausdrücke, wie πορφύρας χρυσοῦν ῥόδον (2551), οὗπερ τὸ κράτος ἥλιοι μετρήσαιεν μυρίοι (2552) lassen auf einen noch jungen Kaiser schließen, der nicht schon viele Jahre regiert hat.

Folgende Stellen des Epigramms können chronologische Anhaltspunkte dafür liefern:

a) Vers 3, in dem Eirene als Schwiegertochter und Schwägerin von Kaisern, von Ioannes II. und Manuel I., bezeichnet wird, d. h. Zeitpunkt der Abfassung: nach 1143 (Thronbesteigung von Manuel I.);

b) Vers 9, wo der Wunsch für Langlebigkeit der Eirene geäußert wird, ohne daß auch Andronikos erwähnt wird; dadurch ist das Epigramm ebenfalls nach 1142, dem Todesjahr von Andronikos Sebastokrator, zu datieren.

WOLFGANG LACKNER / GRAZ

EINE ABHANDLUNG DES KONSTANTINOS STILBES ZUM PROBLEM DER PSEUDO-CHRYSOSTOMICA

Das literarische Werk des Konstantinos Stilbes[1] ist erst in jüngster Zeit dank den editorischen Arbeiten R. Brownings[2], J. Darrouzès'[3] und U. Criscuolos[4] teilweise bekannt geworden. Der Autor, nach Geisteshaltung und Karriere noch ganz dem Typ des Intellektuellen der ausgehenden Komnenenzeit zugehörig, bekleidete nach untergeordneter Lehrtätigkeit die Posten eines διδάσκαλος τοῦ ψαλτῆρος (1196–1198) und διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου (1198–1200). Die höchste Stufe seiner Laufbahn erreichte er mit der Erhebung zum Metropoliten von Kyzikos – er nannte sich nunmehr Kyrillos –, mußte jedoch nach der Katastrophe von 1204 zurücktreten[5]. Sein literarisches Schaffen umfaßt Reden, Briefe, Gedichte und auch theologische Schriften. Dem Grenzbereich zwischen Theologie und Literaturkritik gehört der kleine Traktat mit dem Titel Διάγνωσις τῶν γνησίων τε καὶ νόθων λόγων τοῦ Χρυσοστόμου an, der im folgenden ediert wird.

Browning reihte den kurzen Text, der einzig im Cod. Athous Laurae K 51 (1328), einer theologischen Miszellanhandschrift des 18. Jahrhunderts,

---

[1] Zu Stilbes ist noch immer grundlegend R. BROWNING, The Patriarchal School at Constantinople. *Byz* 33 (1963) 26–32; vgl. auch H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München 1978, I, 127, 137, 155; II, 2, 107, 162 sowie die von H. Hunger angeregte Dissertation von J. DIETHART, Der Redner und Didaskalos Konstantinos Stilbes (maschinschr.). Wien 1971.

[2] R. BROWNING, An anonymous βασιλικὸς λόγος addressed to Alexios I Comnenos. *Byz* 28 (1958) 31–50; in Wahrheit ist der Autor Stilbes und der Adressat der Rede Isaak II. Angelos (vgl. HUNGER, a. O. I, 127).

[3] J. DARROUZÈS, Le Mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins. *REB* 21 (1963) 50–100.

[4] U. CRISCUOLO, Didascalia e versi di Costantino Stilbes. *Diptycha* 2 (1980/81) 78–98. Der vom Autor zunächst für *Sicul. Gymn.* 31 (1978) angekündigte Artikel „Due epistole inedite di Costantino Stilbes" soll in Bälde in der *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* erscheinen. – DIETHARTS ungedruckte Dissertation enthält eine kritische Bearbeitung des Epitaphios auf den Patriarchen Michael Anchialos, des Jünglings- und des Brandgedichtes und von zwei Briefen.

[5] Vgl. DARROUZÈS, a. O. 57.

auf den ff. 26^v–27^r enthalten zu sein scheint[6], an die 14. und letzte Stelle seines Verzeichnisses der Werke des Stilbes[7] und meldete zugleich Zweifel an der Autorschaft des Stilbes an[8]. Denn er hielt die im Katalog zwischen Klammern gesetzte Angabe Κυρίλλου τοῦ Στιλβῆ für eine willkürliche Vermutung der beiden Katalogautoren. Eine Prüfung des Codex, der Browning nicht zugänglich war, ergibt folgenden Sachverhalt[9]: Der Name des Autors steht in der Handschrift; allerdings hat ihn der Schreiber ganz in den linken Blattrand herausgerückt und – entgegen der Angabe des Katalogs – dahinter den Rest der Überschrift (τοῦ ἱερωτάτου μ(ητ)ροπολίτου Κυζίκου διάγνωσις...) gesetzt. Brownings Bedenken gegen die Verfasserschaft des Stilbes erledigen sich somit. Zugunsten der Echtheit spricht ferner, daß die Titelzeile völlig korrekt formuliert ist[10], daß sprachliche Details wie die Partikelkombination *καί που καί* (Z. 13) und δοξάζειν in der Bedeutung „dafürhalten" (Z. 29) im antilateinischen Traktat des Stilbes ihre Parallelen haben[11]. Zudem werden für falsche Autorenangaben im allgemeinen klingendere Namen als der eines Stilbes mißbraucht.

Die späte Laura-Handschrift ist der einzige Textzeuge, der bis jetzt bekannt wurde; es ist jedoch leicht möglich, daß seine Vorlage noch in den mangelhaft erfaßten Handschriftenbeständen der Athosklöster entdeckt wird.

Da Stilbes in der Titelzeile Metropolit von Kyzikos genannt wird[12], ist der Traktat in die Zeit seines Episkopats, also in die Jahre 1200 bis 1204, zu datieren.

Der Autor hat seine kleine Abhandlung deutlich in zwei Teile gegliedert: Im ersten (Z. 1–18) handelt er von den Motiven der Fälscher und den

[6] Vgl. SPYRIDON LAURIOTES–S. EUSTRATIADES, Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos (*Harvard Theolog. Studies* 12). Cambridge 1925, 222f.; unser Text wird als Nr. 5 in folgender Form verzeichnet: Τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Κυζίκου (Κυρίλλου τοῦ Στιλβῆ) διάγνωσις... (222). – Der Rest des f. 27 ist unbeschrieben, der nächste Text beginnt erst auf f. 28^r.

[7] *Byz* 33 (1963) 28 und A. 3. BROWNING gibt übrigens irrtümlich als Fundstelle die ff. 6^v–29^r an.

[8] DIETHART ließ sich von BROWNINGS Bedenken so sehr beeindrucken, daß er die Diagnosis in seinem Werkverzeichnis (S. 15–27) gar nicht mehr erwähnt.

[9] Für die Übersendung eines Mikrofilms des ersten Teiles der Handschrift danke ich dem Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν in Thessalonike.

[10] Rang und Amtssitz sind richtig angegeben, ἱερώτατος ist die einem Metropoliten zustehende Anredeform (vgl. z. B. Ioannes Tzetzes, Epist. 15 tit. [ed. P. A. M. LEONE, Lipsiae 1972, 28] und ep. 19 [34, 14]). Die Autorenangabe hat andererseits nirgendwo denselben Wortlaut, ist also auch nicht von einem anderen Werk übernommen.

[11] *καί που καί* auch im antilateinischen Traktat Z. 266 (ed. J. DARROUZÈS, *REB* 21 [1963] 76) und Z. 506 (90); δοξάζειν ibid. Z. 207 (73) und Z. 273 (77).

[12] Die meisten Titelzeilen geben den jeweiligen Rang des Stilbes an; vgl. BROWNINGS Zusammenstellung *Byz* 33 (1963) 26–28.

Ursachen der Fehlzuschreibungen; im zweiten (Z. 19–29) empfiehlt er, Pseudepigrapha durch den Vergleich mit sicher echten Schriften als Spuria zu entlarven. Zunächst warnt er davor, sich vom Alter der Handschrift beeindrucken zu lassen. Wenn er bereits für die wenigen Jahre zwischen dem Tod des Johannes Chrysostomos (407) und der Wiederaufnahme seines Namens in die Diptycha (ca. 418)[13] die Entstehung von Pseudo-Chrysostomica annimmt, so geben ihm die Forschungen der jüngsten Zeit immerhin teilweise recht: Fälschungen und interpolierte Texte unter des Chrysostomos Namen wurden während des Schismas nach seinem Tod, aber auch schon in der Zeit seines Exils in Umlauf gebracht[14]. So ist etwa nach G. P. Nikolopoulos' Darlegungen die Version 2 der *Epistula I ad Cyriacum episcopum* (PG 52, 681–685) mit ziemlicher Sicherheit in die Zeit zwischen Oktober 404 und November 405 zu datieren[15]. Die große Masse der Spuria allerdings ist sicher späteren, überwiegend sogar sehr viel späteren Datums.

Das Problem der Fälschung und Fehlzuschreibung sieht Stilbes nahezu ausschließlich unter moralischem Gesichtspunkt[16]. Er teilt ihre Urheber in drei Gruppen ein:

1. Die erste läßt sich von ihrer Eitelkeit dazu verleiten, eigene Elaborate als Chrysostomica auszugeben[17]. Wenn es auch schwierig ist, für diese Species von Pseudepigrapha konkrete Beispiele auszumachen, so steht doch zu vermuten, daß mancher mittelmäßige Prediger die Anerkennung seiner Arbeiten und die Übernahme in die Homiliarien erhoffte, wenn er nicht seinen Namen, sondern den des größten Kanzelredners der griechischen Kirche davorsetzte[18]. W. Speyer, heute wohl der beste Kenner der Pro-

[13] Vgl. V. GRUMEL, Les Regestes des actes du patriarcat du Constantinople I. Paris[2] 1972, Nr. 40 (31f.); zu den Vorgängen vgl. Chr. BAUR, Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit II. München 1930, 376f.

[14] Vgl. F. VAN OMMESLAEGHE, Jean Chrysostome en conflit avec l'imperatrice Eudoxie. *AnBoll* 97 (1979) 155–158.

[15] Vgl. P. G. NIKOLOPULOS, Αἱ εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμεναι ἐπιστολαί (Ἀθηνᾶ. *Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων* 9). Athen 1973, 139–143.

[16] Zu den Motiven der Fälscher vgl. W. SPEYER, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. München 1971, 105f., 218–303 und DERS., *RAC* 7 (Stuttgart 1969) 254–268 *s. v.* Fälschung, literarische. – Über die Beweggründe der Urheber von Pseudo-Chrysostomica vgl. Chr. BAUR, Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit I. München 1929, 250f. – Eine umfassende Bestandsaufnahme aller gedruckten und ungedruckten Dubia und Spuria findet sich in der *CPG* 4500–5079.

[17] Dazu Chr. BAUR, S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l' histoire littéraire (*Université de Louvain, Recueil des travaux des conférences d' histoire et de philologie* 1). Paris–Louvain 1907, 32.

[18] So suchte etwa der Kompilator einer Lobrede auf Gregor von Nyssa (*BHG* 717c), die nur aus einem Flickwerk von Passagen des Enkomions Gregors von Nyssa auf seinen Bruder Basileios besteht, diese *pia fraus* durch den Namen des Chrysostomos zu tarnen; vgl. W. LACKNER, Ein angebliches Enkomion des Johannes Chrysostomos auf Gregor von Nyssa. *AnBoll* 86 (1968) 5–9.

bleme der spätantiken Pseudepigraphie, freilich mißt ganz allgemein der Absicht, das Ansehen einer literarischen Arbeit durch den Namen eines prominenten Autors zu steigern, kein großes Gewicht bei, sondern möchte in ihr nur einen „Begleitumstand“ sehen[19].

2. Eine weitere Art von Fälschungen lastet Stilbes den Feinden des Heiligen an, die seinen Sturz betrieben und ihm in der Absicht, seinem literarischen Ruhm zu schaden, unechte oder interpolierte Homilien unterschoben hätten. Von solchen Machenschaften der Gegner des Chrysostomos berichtet schon Palladios[20]. Doch scheint Stilbes diese Information nicht dessen *Dialogos*, sondern der *Vita Iohannis Chrysostomi* des Georgios von Alexandrien entnommen zu haben[21]; denn im Verbum σκαιωρηθῆναι (Z. 9) klingt die Formulierung ἀσθενὴς ἦν ἡ σκαιωρουμένη κατ' αὐτοῦ μηχανή des Georgios nach[22]. Allerdings zielten diese Verfälschungen nach Palladios und Georgios nur darauf ab, Chrysostomos bei der Kaiserin Eudoxia und ihrer Umgebung mißliebig zu machen. Auch wenn sich diese Nachricht auf die Zeit vor dem Ausbruch des offenen Konflikts bezieht, auch wenn die Interpretation dieser Nachricht durch Stilbes, der den Gegnern des Heiligen die Absicht unterstellt, ihn literarisch zu kompromittieren, nicht verifizierbar ist, so ist daran doch auch Richtiges: Wie F. van Ommeslaeghe jüngst gezeigt hat[23], ist die Homilie *In decollationem S. Iohannis baptistae* (BHG 859)[24] ein Falsifikat aus dem Kreis der Gegner des gestürzten Patriarchen; richtig ist weiters die Beobachtung des Stilbes, daß „teilweise verfälschte“, also interpolierte und um Einsprengsel verschiedenster Provenienz erweiterte Homilien kursierten. Beispiele bieten dafür in Fülle die Appendices der *Codices Chrysostomici Graeci* I–V, in denen die Verfasser bemüht waren, die Bestandteile dieser kontaminierten Texte zu identifizieren[25].

---

[19] Vgl. Speyer, *RAC* 7, 255f.

[20] Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi c. 6 (*PG* 47, 21, Z. 18–21): πλέκουσι διαβολὰς κατὰ τοῦ 'Ιωάννου μεταποιήσαντες αὐτοῦ τινας ὁμιλίας εἰς ὕθλους κατὰ τῆς βασιλίσσης καὶ ἑτέρων τῶν ἐν τῇ αὐλῇ τοῦ βασιλέως.

[21] C. 29 (ed. F. Halkin, Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome [*Subs. hagiogr.* 60]. Bruxelles 1977, 152, 8–11): πλέκουσι διαβολὰς κατὰ τοῦ ὁσίου, μεταποιήσαντες αὐτοῦ τινας ὁμιλίας εἰς ὕθλους κατὰ τῆς βασιλίσσης καὶ ἑτέρων τινῶν τῶν ἐν τῇ αὐλῇ τοῦ βασιλέως. Georgios verarbeitet hier wie auch sonst immer wieder Informationen aus dem Dialog des Palladios und der Kirchengeschichte des Sokrates. Die Nachricht findet sich auch in der gekürzten Fassung des Sin. gr. 504, c. 29 (ed. Halkin, a. O. 336, 13–16) und in der Vita anon. c. 22 (ed. Halkin, 410, 7–11).

[22] A. O. 152, 3.

[23] *AnBoll* 97 (1979) 156f.

[24] *PG* 59, 485–490; vgl. auch J. A. de Aldama, Repertorium pseudochrysostomicum. Paris 1965, Nr. 381 und *CPG* 4570.

[25] Texte dieser Art sind etwa auch die Homilien *In Davidem regem et Paulum apostolum de paenitentia* (*PG* 55, 527–532; Aldama 42), *De Melchisedech* (*PG* 56, 257–262; Aldama 37),

3. Die letzte Gruppe von Pseudepigrapha führt Stilbes nicht auf böse Absicht, sondern auf die mangelnde literarische Urteilsfähigkeit ihrer Urheber zurück, die Adespota allein deswegen Chrysostomos zugeschrieben hätten, weil sie darin Ähnlichkeiten mit seinen echten Predigten zu erkennen glaubten. Mit dem Hinweis auf Proklos, den er als Schüler des Johannes Chrysostomos bezeichnet[26], hat er ein treffendes Beispiel für diese Gattung von Pseudo-Chrysostomica gefunden. In Homiliarien und Menologien scheinen ja des öfteren sicher echte Predigten des Proklos als Chrysostomica auf, wie man F. J. Leroys Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung der Proklos-Homilien entnehmen kann[27]. Dieselbe Art literarischer Enteignung widerfuhr auch Severianos von Gabala[28], Hesychios von Jerusalem[29], Leontios von Konstantinopel[30] und manchen späteren Autoren.

Hingegen kennt Stilbes eine weitere Kategorie von Pseudepigrapha noch nicht, nämlich jenes Schrifttum heterodoxen Ursprungs, dem der Name des Chrysostomos vorangesetzt wurde, um es vor dem Untergang zu retten. Die wahre Herkunft solchermaßen getarnter Werke aufzudecken, gelang erst den Patristikern unseres Jahrhunderts[31]. Als Beispiele seien

---

De perfecta caritate (*PG* 56, 257–262; Aldama 37), *De non vituperandis sacerdotibus* (ed. H. Savile, Iohannis Chrysostomi opera omnia 6. Eton 1612, 896–902; Aldama 564).

[26] Die Nachricht, daß Proklos Schüler des Johannes Chrysostomos gewesen sei, beruht auf der Identifikation des von Georgios von Alexandrien (c. 27, ed. Halkin, a. O. 142–148) genannten Dieners Proklos mit dem späteren Patriarchen (vgl. Halkin 143, A. 40). In seiner *Translatio Iohannis Chrysostomi* bezeichnet Symeon Metaphrastes Proklos von Konstantinopel als διάκονος und ὑπηρέτης des Heiligen (c. 5, ed. Halkin 480), in der anonymen *Vita Joh. Chrys.* c. 60, ed. H. Savile, Iohannis Chrysostomi opera omnia 8. Eton 1612, 325, 22–41 wird ihm von Johannes Chrysostomos die Patriarchenwürde vorausgesagt, im anonymen Translationsbericht des Hierosol. Sab. 242 (c. 3, ed. Halkin, a. O. 490) und in den Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως (3, 65, ed. Th. Preger 2. Lipsiae 1907, 239, 15f.) ist er μαθητής des Chrysostomos, ebenso in der Synaxarnotiz der gedruckten Menäen (Μηναῖον τοῦ Νοεμβρίου. Venedig 1861, 128). D. Stiernon hält dies für möglich (*Bibliotheca Sanctorum* 10. Roma 1968, 1141); vgl. auch *AASS* Oct. 10. Bruxelles 1861, 638f.

[27] Vgl. F. J. Leroy, L' homilétique de Proclus de Constantinople (*StT* 247). Città del Vaticano 1967, 82 (zu hom. 5), 208 (app. crit hom. 29), 237 (app. crit. hom. 33), 299 (app. crit. hom. 6).

[28] Die Homilien *CPG* 4185–4211 des Severianos liegen sämtlich nur innerhalb von Chrysostomos-Ausgaben gedruckt vor.

[29] Vgl. M. Aubineau, Les Homélies festales d' Hésychius de Jérusalem (*Subs. hagiogr.* 59) 1. Bruxelles 1978, 390–396 (hom. 11), 443 (hom. 12).

[30] Vgl. M. Sachot, L' homélie pseudo-chrysostomienne sur la transfiguration CPG 4724/ BHG 1975 (*Europ. Hochschulschriften*, Reihe 23: *Theologie* 151). Frankfurt a. M.–Bern 1981.

[31] Zu dieser Gattung von Pseudepigrapha allgemein vgl. Speyer, *RAC* 7, 266–268 und ders., Die literarische Fälschung 260–277. – Das bekannteste Pseudo-Chrysostomicum dieser Art, das nur lateinisch erhaltene *Opus imperfectum in Matthaeum* (*PG* 56, 611–948),

nur die Homilie *In illud, Si filius dei es* (CPG 5717–5719), in der man die Fragmente dreier Homilien des Nestorios erkannte[32], und die Osterpredigt CPG 4611 (= *In Pascha sermo* 6) genannt, die nach M. Richard von einem monarchianischen Verfasser herrührt[33]. Jüngsten Datums ist schließlich der Versuch E. Cattaneos, die Osterhomilien CPG 4606–4608 (*In Pascha sermones* 1–3) für Apollinarios von Laodikeia zu reklamieren[34].

Im zweiten Teil seines kleinen Traktates wendet sich Stilbes der Frage zu, nach welcher Methode in der Echtheitskritik vorzugehen ist. Er verläßt sich ausschließlich auf „innere Kriterien", die aus dem Stil und dem Inhalt gewonnen werden. Sie bieten die Basis für einen Vergleich des Textes, dessen Echtheit in Frage steht, mit einem sicher authentischen Werk. Stilbes folgt damit nur einer langen Tradition; denn bereits die christlichen Autoren des 3. Jahrhunderts wie Klemens von Alexandrien und Origenes hatten sich dieser von den alexandrinischen Philologen entwickelten methodischen Prinzipien in der Diskussion um Bibelapokryphen und frühchristliche Pseudepigrapha bedient[35]. Den Raster für den Stilvergleich liefert ihm Hermogenes, den er wie jeder rhetorisch gebildete Byzantiner studiert hat[36]. Im ersten Buch seines Werkes Περὶ ἰδεῶν nämlich teilt Hermogenes die Stilmittel, die der Redner je nach der von ihm gewählten Stilgattung (ἰδέα) zu variieren hat, in folgende acht Kategorien ein: Πάντα μὲν οὖν εἴδη λόγων ἐν τούτοις τεθεώρηται καὶ διὰ τούτων γίνεται, ἐννοίας, μεθόδου, λέξεως, σχήματος, κώλου, συνθήκης, ἀναπαύσεως, ῥυθμοῦ[37]. Immerhin fünf davon nennt auch Stilbes ausdrücklich (ἔννοια, λέξις, σχήματα, ῥυθμός, μέθοδος), die restlichen drei subsumiert er unter dem Ausdruck τὰ λοιπὰ τῆς λογογραφικῆς ἰδέας μέρη. In all diesen Punkten weisen die Spuria – so Stilbes – deutliche Mängel gegenüber den echten Schriften auf.

---

das von einem Arianer des 5. Jh.s stammt, wurde bereits von Erasmus von Rotterdam als Fälschung verdächtigt; vgl. H. J. Sieben, *Dictionnaire de Spiritualité* 8. Paris 1974, 362–369 *s. v.* Jean Chrysostome (Pseudo-) und *CPG* 4569.

[32] *PG* 61, 683–688; vgl. Aldama, Nr. 183.

[33] *PG* 59, 735–746; vgl. Aldama, Nr. 195 und M. Richard, Une homélie monarchienne sur la Paque. *Studia patristica* III (= *TU* 78). Berlin 1961, 273–289 (= Scripta minora II. Turnhout-Leuven 1977, Nr. 22).

[34] E. Cattaneo, Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d' Apollinaire de Laodicée (*Théol. hist.* 58). Paris 1981.

[35] Vgl. Speyer, *RAC* 7, 252f. und ders., Die literarische Fälschung 179–218, besonders 181–186.

[36] Zur kanonischen Geltung des Hermogenes für die rhetorische Theorie und Praxis der Byzantiner vgl. Hunger, Literatur I, 76–88; zu seiner Bedeutung für die Literaturkritik vgl. G. L. Kustas, The Literary Criticism of Photios. *Hell* 17 (1962) 136–139.

[37] Hermogenis opera ed. H. Rabe (*Rhet. gr.* 6). Lipsiae 1913, 220, 5–7.

An inhaltlichen Kriterien erwähnt er lediglich die Bibelexegese: Den unechten Werken fehle es an der Inspiration des Heiligen Geistes, von der die Schriftauslegung in den authentischen Chrysostomica getragen sei.

Er schließt seine Abhandlung mit einer Liste von acht Homiliencorpora, an denen sich ein Vergleich zu orientieren hat. Ihre Echtheit steht übrigens auch heute außer Streit. Die Identifizierung der Mehrzahl von ihnen bietet keine Probleme: Stilbes nennt die Statuenreden[38], die Evangelienhomilien, also die *Homiliae in Matthaeum* und *in Iohannem*, die Homilien über die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe. Nicht auf den ersten Blick klar sind folgende Titel:

1. οἱ μαργαρῖται: Ein Buch dieses Namens wird in der Rubrik zu den Lesungen des Monats November im Typikon des Euergetidos-Klosters als Χρυσοστομικὸν βιβλίον[39] zitiert, ebenso in den Notizen zum 1. und 8. November[40]; darnach enthielt es zumindest die sechs Homilien *In illud, Vidi Dominum* (PG 56, 97–142). Einer freundlichen Mitteilung von Msgr. Paul Canart verdanke ich die Information, daß dieser Titel auch mehrfach in Chrysostomos-Handschriften vorkommt[41], die in der Regel folgende Schriften enthalten: 1. *De sacerdotio libri* 1–6 (PG 48, 623–692), 2. *De incomprehensibili Dei natura homiliae* 1–5 (PG 48, 701–748), 3. *Adversus Iudaeos orationes* 1–8 (PG 48, 843–942), 4. *De Lazaro conciones* 1–7 (PG 48, 963–1054), 5. *In illud, Vidi Dominum homiliae* 1–6.

2. Nicht so eindeutig ist der Titel ἡ παραμυθία. Vom Inhalt her möchte man an die oft gesondert überlieferten 17 Briefe an Olympias denken (PG

---

[38] Der Titel οἱ ἀνδριάντες begegnet z. B. im Vat. gr. 554 (10. Jh.; vgl. R. Devreesse, Codices Vaticani graeci 2. Codices 330–603. Città del Vaticano 1937, 426f.) und in der Diataxis des Michael Attaleiates (*MM* 5, 325).

[39] Vgl. A. Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej ... I. Kiev 1895, 304: Ἀπὸ δὲ τῆς α' τοῦ Νοεμβρίου μηνός, ἐν αἷς ἡμέραις οὐκ ἔστι βίος ἁγίου ἢ μαρτύριον, ἀναγινώσκονται λόγοι τοῦ Χρυσοστόμου οἱ εἰς τὸν Ὀζίαν καὶ τὰ Σεραφὶμ οἱ γ'· τὸν δὲ δ', οὗ ἡ ἀρχή· Μόλις ποτὲ τὸ κατὰ Ὀζίαν, ἀναγινώσκομεν εἰς τὴν η' τοῦ μηνὸς αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ τῶν Ἀσωμάτων. Ζήτει δὲ αὐτοὺς εἰς τὸ Χρυσοστομικὸν βιβλίον τοὺς Μαργαρίτας· λόγος ιδ', ιε', ις'.

[40] Vgl. Dmitrievskij, a. O. 304 und 309.

[41] Mosqu. gr. 164 (10. Jh.; vgl. Archimandr. Vladimir, Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodalnoj Biblioteki I. Moskva 1894, 176–178; f. 1r: οἱ μαργαρῖται τοῦ Χρυσοστόμου; f. 438r: τέλος σὺν θεῷ μαργαριτῶν τῆς δέλτου), Laurent. XI, 9 (a. 1020/21; vgl. A. M. Bandini, Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae ... I. Florentiae 1764, 502–507, bes. 506; f. 282r: τὸ ἐπονομαζόμενον τοῦ Χρυσοστόμου Μαργαρῖται βιβλίον ....διὰ χειρὸς ἐγράφη Λουκᾶ ἁμαρτωλοῦ μοναχοῦ), Vat. gr. 576 (11. Jh.; vgl. R. Devreesse, a. O. 482–484, bes. 482; f. 1r: τοῦ Χρυσορρήμου ἔχω λόγους τοὺς μαργαρίτις [*sic*!]). Weitere Handschriften mit diesem Titel: Mon. gr. 276 (12. Jh.; vgl. I. Hardt, Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Bavaricae 3. München 1806, 161), Vat. gr. 1629 (11. Jh.; vgl. C. Giannelli, Codices Vaticani graeci. Codices 1485–1683. Città del Vaticano 1950, 303–307), Vat. gr. 1803 (11. Jh.; vgl. P. Canart, Codices Vaticani graeci. Codices 1745–1962. Città del Vaticano 1970, 160–162).

52, 549–623), doch gibt es dafür in den Handschriften keinerlei Anhaltspunkt. Einzig das dritte Buch *Ad Stagirium a daemone vexatum* (PG 47, 471–494) trägt in vielen Handschriften den Titel Παραμυθητικὸς πρὸς Σταγείριον πάσχοντα[42]. Vielleicht meint Stilbes also mit ἡ παραμυθία alle drei Bücher dieses Werkes, eventuell auch die Schriften *Ad Theodorum lapsum* (PG 47, 277–316), *Ad Demetrium* (PG 47, 393–411) und *Ad Stelechium* (PG 47, 411–422), die alle ähnlichen Charakters sind.

3. Daß unter der ἑξαήμερος δημιουργία die 67 Genesishomilien (PG 53, 21–54, 580) zu verstehen sind und nicht etwa die neun *Sermones in Genesim* (PG 54, 581–630), deren Echtheit zweifelhaft ist[43], oder gar die sechs *Orationes de mundi creatione* (PG 56, 429–500), deren wahrer Autor Severianos von Gabala ist[44], wird durch eine Stelle im Brebion der Diataxis des Michael Attaleiates bestätigt. Unter anderen Büchern wird nämlich der μονὴ τοῦ Χριστοῦ τοῦ Πανοικτίρμονος auch eine 'Εξαήμερος τοῦ Χρυσοστόμου τὸ δεύτερον geschenkt[45]. Obwohl nur in den Homilien 1–13 das Sechstagewerk behandelt wird, erhält also das gesamte Corpus *a potiori* den Namen nach diesem ersten Teil.

Um den Beitrag des Stilbes zum Problem der Pseudo-Chrysostomica richtig einschätzen zu können, empfiehlt es sich, nach weiteren Äußerungen zu diesem Thema in der byzantinischen Literatur Ausschau zu halten.

Beginnen wir mit der recht umfangreichen hagiographischen Literatur über Johannes Chrysostomos. Die zum Teil sehr weitschweifigen Vitae und Enkomia rühmen seine Sprachgewalt, das pastorale Engagement, von dem seine Predigttätigkeit bestimmt ist, seine ungeheure Wirkung auf die Zuhörer, seine von göttlicher Eingebung erleuchtete Auslegung der Schrift und den riesigen Umfang seines homiletischen Werkes[46]. Wenn sich der Bio-

[42] Z. B. Vat. gr. 560, f. 67r (10. Jh.; vgl. Devreesse, a. O. 437), Vat. gr. 1920, f. 60v (10./11. Jh.; vgl. Canart, a. O. 678).

[43] Vgl. Aldama Nr. 578, 169, 38, 179, 521, 541, 421, 157; *CPG* 4410.

[44] Vgl. Aldama Nr. 401, 559, 277, 227, 420, 534; *CPG* 4194. – Unecht sind auch die drei Predigten auf Genesisverse *PG* 56, 519–538, die das Sechstagewerk jedoch nicht behandeln (vgl. Aldama Nr. 218, 228, 437; *CPG* 4561, 4562).

[45] *MM* 5, 325; offensichtlich handelt es sich um eine Handschrift mit den Homilien 34–67. – Im Vindob. theol. gr. 91 lautet die Überschrift: Λόγοι παραινετικοὶ καὶ εἰς τὴν ἑξαήμερον ἑρμηνεία (vgl. H. Hunger–O. Kresten, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 3/1: Codices theologici 1–100. Wien 1976, 166f.), ähnlich auch im Vat. gr. 1785, f. 5r (vgl. Canart, a. O. 131f.).

[46] Z. B. Theodoros von Trimithus, Vita Joh. Chrys. c. 3 (Halkin 10); Georgios von Alexandrien, Vita Joh. Chrys. c. 17 (Halkin 114); Kosmas Vestitor, Laudatio Joh. Chrys. (ed. K. I. Dyobuniotes, *EEBS* 16 [1940] 153, 21–29); Vita anon. Savilii c. 22 (ed. Sav. 8, 309, 17–40); Sym. Metaphr., Vita Joh. Chrys. c. 12 (*PG* 114, 1076C), c. 16 (1085D–1088A). Ähnlich panegyrisch äußert sich auch Isidoros von Pelusion in Epist. 2, 4 (*PG* 78, 484 B–D) und 4, 224 (1317 B–1320 A) über den Stil des Chrysostomos, ohne auf Details einzugehen.

graph oder Lobredner nicht mit einem knappen Hinweis auf die große Zahl der Werke begnügt, die eine detaillierte Aufzählung unmöglich mache[47], werden auch einzelne Werke genannt und chronologisch in den biographischen Kontext eingeordnet. In die Zeit vor seiner Priesterweihe wird die Abfassung der Reden gegen die Juden, der Werke *De sacerdotio, In Stagirium a daemone vexatum*, der Homilien *De incomprehensibili Dei natura* und des Traktates *Contra eos, qui subintroductas habent virgines* gesetzt[48]. Ganz pauschal hingegen werden im allgemeinen seine ἠθικοὶ λόγοι (Ausnahme: die Homilien *De eleemosyna*)[49] und seine exegetische Tätigkeit abgetan. Lediglich seine Homilien zu den Paulusbriefen werden ausdrücklich in einer zuerst von Georgios von Alexandrien breit ausgemalten mirakulösen Episode angeführt[50]. Aus der Zeit des Konfliktes mit der Kaiserin Eudoxia und dem Hof werden die Rede *In Eutropium* (PG 52, 391–396)[51], auch die Briefe an den Papst Innocentius I.[52] genannt, immer aber die schon erwähnte Rede *In decollationem S. Iohannis baptistae*, deren Incipt Πάλιν 'Ηρωδιὰς μαίνεται Chrysostomos auf Eudoxia gemünzt haben soll[53], aus dem letzten Lebensabschnitt, dem Exil in Armenien, schließlich die Briefe,

[47] So etwa Vita anon. c. 8 (Halkin 391f.) und Suda 2, ed. A. Adler. Stuttgart 1931, 647, 34–648, 2. Auf 4800 beziffert Kosmas Vestitor, Vita Joh. Chrys. c. 6 (Halkin 435) und In translationem hom. 2 (ed. Dyobuniotes, *EEBS* 2 [1925] 60, 4–6) die Zahl von βίβλοι, die λόγοι des Chrysostomos enthalten.

[48] Georg. Al. c. 5 (Halkin 91), c. 15 (Halkin 108); Vie abrégée c. 5 (Halkin 311), c. 15 (Halkin 317); Kosmas Vestitor, Vita c. 4 (Halkin 432); Leo imperator, Laud. in Joh. Chrys. c. 8, *PG* 107, 244A–B; Hesychius, Vita Joh. Chrys. c. 5 (Halkin 447), c. 13 (Halkin 456); Anon. Savilii c. 18 (307, 32f.); Sym. Metaphr. c. 3, *PG* 114, 1060D–1061B. Vgl. Sokrates, Hist. eccles. VI, 3, *PG* 67, 668A, 669 A. – Georg. Al. c. 17 (Halkin 115) erwähnt auch den *Sermo, cum presbyter fuit ordinatus* (*PG* 48, 693–700); vgl. auch Vie abrégée c. 17 (Halkin 320). Der Metaphrast nennt außerdem die Schriften *De non iterando coniugio, Ad viduam iuniorem, De virginitate, Ad Demetrium, Ad Stelechium* und *Ad Theodorum lapsum*.

[49] Vita anon. c. 11 (Halkin 395); Kosmas Vest., In translat. hom. 1 (ed. Dyobuniotes, *EEBS* 2 [1925] 56, 25f.); Sym. Metaphr. c. 19, *PG* 114, 1092C.

[50] Georg. Al. c. 27 (Halkin 142–148); Vie abrégée c. 27 (Halkin 327–332); Leo imp. c. 15, *PG* 107, 256D–260A; Anon. Savilii c. 48–49 (323, 19–325, 22); Sym. Metaphr. c. 22–23, *PG* 114, 1101C–1108B.

[51] Georg. Al. c. 26 (Halkin 152); Vie abrégée c. 29 (Halkin 336); Leo imp. c. 16, *PG* 107, 260 D; vgl. Sokrates, Hist eccles. VI, 5, *PG* 67, 673A.

[52] Georg. Al. c. 26 (Halkin 141); Vie abrégée c. 26 (Halkin 327); Vita anonyma c. 27 (Halkin 418f.); Sym. Metaphr. c. 48, *PG* 114, 1180B–1181A.

[53] Theod. Trim. c. 18 (Halkin 24); id., Vita retract. c. 18 (Halkin 56); Georg. Al. c. 51 (Halkin 224); Vie abrégée c. 51 (Halkin 365); Leo imp. c. 25, *PG* 107, 281A; Anon. Savilii c. 101 (353, 21–23); Sym. Metaphr. c. 47, *PG* 114, 1184B; vgl. Sokrates, Hist. eccles. VI, 18, *PG* 67, 717A–B.

im besonderen jene an Olympias[54]. Zitate aus Briefen fügte der Verfasser der verlorenen Vorlage des Symeon Metaphrastes als Quellenbelege in seine Darstellung ein[55], der Metaphrast ergänzt diese Zitate durch weitere Briefpassagen[56] und führt auch einen längeren Abschnitt aus der 44. Homilie zur Apostelgeschichte[57] an. Aber abgesehen von der oben zitierten Behauptung des Palladios, des Chrysostomos Feinde hätten seine λόγοι verfälscht, um ihm bei Hofe zu schaden[58], und den davon abgeleiteten ebenso vagen Aussagen späterer Hagiographen wird das Thema „Pseudo-Chrysostomica" in dieser doch sehr umfangreichen Literatur nicht berührt, deren Verfassern allerdings nur an der Verherrlichung des Heiligen und der Erbauung ihrer Leser und nicht an der Klärung von Problemen literarischer Echtheitskritik lag.

Wie schon in den Anmerkungen nachgewiesen wurde, gehen viele der oben erwähnten Nachrichten über einzelne Werke des Chrysostomos auf die Kirchengeschichte des Sokrates zurück. Er ist von den Kirchenhistorikern des 5. Jahrhunderts in diesen Belangen am mitteilsamsten[59]. Sozomenos bietet dazu nur wenige Details, in denen er übrigens von Sokrates abhängig ist[60], Theodoret berichtet zwar ausführlich über die turbulenten Ereignisse um die Person des Johannes Chrysostomos, schweigt aber völlig über seine homiletische und literarische Tätigkeit[61].

Nicht viel ergiebiger fällt eine Musterung des literaturkritischen und philologischen Schrifttums aus. Nach dem Vorbild der Synkriseis des Dionysios von Halikarnass und des Plutarch vergleicht Michael Psellos den Stil der vier großen Väter der griechischen Kirche, des Gregor von Nazianz, Basileios, Johannes Chrysostomos und Gregor von Nyssa[62]; ebenso behandelt er auch in einer eigenen Studie den χαρακτήρ des Chrysostomos[63]. So einläßlich Psellos darin jeweils seine rhetorischen Vorzüge bespricht, mit der Frage der Pseudo-Chrysostomica befaßt er sich nicht. Ebensowenig gibt die Suda darüber unter dem Stichwort Ἰωάννης Ἀντιοχεύς Auskunft[64].

Immerhin acht Notizen seiner Bibliotheke widmete Photios Handschriften, die Chrysostomica enthielten[65]. Zweifellos dürften sich unter den von ihm angeführten oder auch exzerpierten Texten manche Spuria befunden haben[66], doch stellt er nur die Echtheit von drei verlorenen Homilien *In decollationem s. Iohannis baptistae* des Cod. 274 in Frage. Er begründet seine Zweifel damit, daß diese λόγοι sich durch den Gedankengehalt, die Art der Schriftauslegung und die Plattheit des Ausdrucks[67] von den echten Werken unterscheiden, argumentiert also mit den gleichen Kriterien, deren Beachtung auch Stilbes vorschlägt. Auf eine prinzipielle Erörterung des Problems aber läßt sich auch Photios nicht ein.

Das einzige Zeugnis einer Auseinandersetzung mit der Frage der Pseudo-Chrysostomica in Byzanz bleibt also – vom Essay des Stilbes abgesehen – der sogenannte *Catalogus Augustanus*[68], der Versuch eines Anonymus,

[54] Georg. Al. c. 50 (HALKIN 223), c. 67 (HALKIN 258); Vie abrégée c. 67 (HALKIN 375); Leo imp. c. 30, *PG* 107, 289C; Sym. Metaphr. c. 51–52, *PG* 114, 1188C–1192C; Vita anon. c. 30 (HALKIN 424).

[55] Zur Vorlage des Metaphrasten vgl. F. VAN OMMESLAEGHE, Une vie acéphale de saint Jean Chrysostome dans le Batopedinus 73. *AnBoll* 94 (1976) 321–326. Die zwei Briefzitate (ep. 120 und 234) der Vita aceph. c. 59 (VAN OMMESLAEGHE, a.O. 347) finden sich auch beim Anonymus Savilii c. 108 (357, 31–38) und bei Sym. Metaphr. c. 51, *PG* 114, 1188C 12–1189B 2 und 1189B 8–C 2.

[56] Dazu vgl. VAN OMMESLAEGHE, *AnBoll* 94 (1976) 322 und 324f.; die Zitate aus ep. 118 (1188C 7–12), ep. 2 ad Innocentium papam (1189C 3–14) und ep. 221 (1189D 3–1192C 14) konnte bereits VAN OMMESLAEGHE identifizieren. Dazu kommen noch Passagen aus ep. 121 (1189B 2–7) und ep. 237 (1189B 8–C 2).

[57] Sym. Metaphr. c. 19, *PG* 114, 1093C–D (mit Ausnahme der Anfangszeilen nur in lateinischer Übersetzung) = Joh. Chrys., In Acta hom. 44, *PG* 60, 312, Z. 18 v. u. – 313, Z. 25. Das Zitat weicht allerdings zu Beginn stark von der bei Migne gedruckten Fassung ab.

[58] Vgl. oben S. 14, A. 20.

[59] Sokrates, Hist. eccles. VI, 2–23, *PG* 67, 661B–736A. Zum Quellenwert seiner Nachrichten vgl. VAN OMMESLAEGHE, *An*Boll 97 (1979) 132f.

[60] Sozomenos, Hist. eccles. VIII, 2–28 (ed. G. C. Hansen [*GCS* 50]. Berlin 1960, 349, 21–389). Zu seiner Abhängigkeit von Sokrates vgl. VAN OMMESLAEGHE, *AnBoll* 97 (1979) 133.

[61] Theodoretos, Hist. eccles. V, 27, 1–36, 2 (ed. L. PARMENTIER–F. SCHEIDWEILER [*GCS* 44]. Berlin ²1954, 328, 11–338, 18).

[62] Χαρακτῆρες Γρηγορίου τοῦ θεολόγου, τοῦ μεγάλου Βασιλείου, τοῦ Χρυσοστόμου καὶ Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, in: Ψελλός. De operatione daemonum, ed. J. F. BOISSONADE. Nürnberg 1838, 124–131 (= *PG* 122, 901–908). Vgl. dazu HUNGER, Literatur I, 107.

[63] Ψελλοῦ εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον, ed. P. LEVY, Michaelis Pselli de Gregorii theologi charactere iudicium. Accedit eiusdem de Ioannis Chrysostomi charactere iudicium ineditum. Lipsiae 1912, 92–98.

[64] Suidae Lexicon ed. A. ADLER 2. Stuttgart 1931, 647, 21–649, 14. Der Autor scheint dafür die *Vita Joh. Chrys.* des Georgios von Alexandrien ausgewertet zu haben. Seine Angaben über das literarische Werk des Chrysostomos sind zum Teil ungenau: Er nennt *De sacerdotio*, λόγοι auf Psalmen und auf alle vier Evangelien (*sic*!) sowie πανηγύρεις auf Heilige.

[65] Cod. 25 (ed. P. HENRY, Photius, Bibliothèque 1. Paris 1959, 15), cod. 86 (ed. HENRY 2. Paris 1960, 10f.), codd. 172–174 (ed. HENRY 2, 167–170), cod. 270 (ed. HENRY 8. Paris 1977, 78f.), cod. 274 (ed. HENRY 8, 111–116), cod. 277 (ed. HENRY 8, 131–157).

[66] Sicher echte Werke enthielten die codd. 86, eine Briefhandschrift, und 172–174, eine dreibändige Ausgabe der Genesishomilien. Alle anderen Notizen beziehen sich auf nicht erhaltene, sehr wahrscheinlich pseudepigraphe Homiliengruppen. Lediglich zu den Exzerpten in cod. 277 konnte HENRY einige textlich abweichende Parallelen aus Werken mit anderem Titel beibringen.

[67] Cod. 274, 510B 9–13 (HENRY 8, 114): ἐπιγράφεται μὲν Χρυσοστόμου, οὐκ ἐμοὶ δοκεῖ δέ· τοῖς τε γὰρ ἐνθυμήμασι καὶ τῇ πείρᾳ τῆς γραφῆς πολὺ τὸ ἐνδεὲς τῶν ἄλλων αὐτοῦ λόγων ἀποφέρεται. Πλήν τινα καὶ ἐξ αὐτοῦ παρεξεβλήθη. Ἔστι δὲ αὐτοῦ καὶ ἡ λέξις χυδαία καὶ τῆς ἐκείνου παραλλάττουσα.

[68] *PG* 64, 141–146, nach der ehemaligen Fuggerhandschrift Mon. gr. 478, ff. 287ʳ–288ᵛ (12. Jh.); vgl. I. HARDT, Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae 5. München 1812, 24.

eine Liste von 102 echten Homilien zu erstellen. Daß darin die großen Homiliencorpora fehlen, wird bereits vom Herausgeber festgestellt, zugleich aber auch, daß sich darunter keine Dubia und Spuria finden[69], was freilich nach heutigen Kenntnissen nicht unbedingt gilt. Offenbar ging es dem Verfasser nicht darum, ein lückenloses Verzeichnis aller echten Homilien anzulegen, sondern nur jene Einzelpredigten oder Homiliengruppen, deren Echtheit angezweifelt werden konnte, als literarisches Eigentum des Johannes Chrysostomos abzusichern. Leider äußert er sich in keiner Weise darüber, von welchen Gesichtspunkten er sich bei der Scheidung zwischen echtem und unechtem Gut leiten ließ. Er ist jedenfalls etwa anderthalb Jahrhunderte vor Stilbes anzusetzen, da sein Repertorium auch im Par. gr. 141 A, einer Handschrift des 11. Jahrhunderts, überliefert ist[70].

[69] *PG* 64, 141–142, n (1): In hocce catalogo eae tantum inscribuntur homiliae, quae antiquitus pro genuinis habitae sunt. Multas germanas ibi forte desiderabis, sed nullam certe vel dubiam vel spuriam reperies.

[70] Die Liste im Par. gr. 141 A, ff. 269r–270v verzeichnet 103 Werke; vgl. H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements 1. Paris 1886, 17, F. Halkin, Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique (*Subs. hagiogr.* 44). Bruxelles 1968, 5 und *BHG* Auct.

Κυρίλλου τοῦ Στιλβῆ τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Κυζίκου
Διάγνωσις τῶν γνησίων τε καὶ νόθων λόγων τοῦ Χρυσοστόμου
(e codice Athonensi Laurae K 41, ff. 26v–27r)

Πολλοὶ τῶν ἐπιγεγραμμένων εἰς ὄνομα τοῦ Χρυσοστόμου λόγων νόθοι τέ εἰσι καὶ ψευδεπίγραφοι. Καὶ μὴ ἀπατάτω τινὰς ἡ ἀρχαιότης τῆς βίβλου τυχόν· ἔστι γὰρ στοχάσασθαι, ὡς ἅμα τῷ θανάτῳ τοῦ μεγάλου καὶ ἐφεξῆς ἐπί τισι χρόνοις παρεισεφθάρησαν τὰ τοιαῦτα, καθ' οὓς δηλονότι χρόνους ἐκβεβλημένος ἦν τῆς
5 ἐκκλησίας καὶ τῶν ἱερῶν διπτύχων καὶ θανὼν ὁ θειότατος. Δραξάμενοι γὰρ τοῦ τότε καιροῦ καὶ τῆς ἐρημίας τῶν ἐλεγχόντων ἀλαζόνες τινὲς τὰ οἰκεῖα φαῦλα πονήματα ἐσέμνυναν, ὡς ᾠήθησαν, τῷ ψευδεπιγράπτῳ[1] τοῦ σοφωτάτου ὀνόματι. Εἰκὸς δὲ καὶ παρὰ τῶν ἐχθραινόντων τότε τῷ μάκαρί τε καὶ τὴν αὐτοῦ καθαίρεσιν σπουδασάντων σκαιωρηθῆναι καὶ τὴν ἐν λόγοις ἀδοξίαν ταύτην κατὰ τοῦ σοφοῦ
10 ψευδῶς ἐπισημηναμένων τῷ ὀνόματι τῷ θείῳ τὰ κίβδηλα ἢ νοθευσάντων ἐν μέρει τὰ δόκιμα. Ἴσως δὲ καί τινες ἀπαίδευτοι τὰ λογικὰ ἀνεπιγράφους εὑρίσκοντες λόγους ἔκ τινων σημείων ἀμυδρῶν καὶ φαύλων ἀνέφερον ἀμαθῶς εἰς τὸν Χρυσο-

[1] ψευδεπίγραπτος an Stelle des geläufigen ψευδεπίγραφος ist ein Athesauriston.

Das dürftige Ergebnis unserer Umschau beweist, daß man sich in Byzanz über die Echtheit der unzähligen Texte, die als Chrysostomica kursierten, nur wenig Gedanken machte. Um so mehr Anerkennung verdient Stilbes für die Selbständigkeit, die Prägnanz und die Nüchternheit seines Urteils, womit er in der Diagnosis das Problem der Pseudo-Chrysostomica behandelt hat.

881ab. – Der zunächst verlockende Gedanke, daß dieser *Elenchus genuinarum Chrysostomi orationum* nichts anderes als der zweite Teil der *Diagnosis* ist, in dem Stilbes das Ergebnis des nach seiner Methode geführten *procès d' authenticité* mitteilt, erledigt sich nicht allein wegen des Alters des Par. gr. 141 A, sondern auch durch den Umstand, daß darin die *Conciones de Lazaro* 1–3 (Nr. 23–25) und die *Hom. 1 In illud, Vidi Dominum* (Nr. 33; vgl. PG 64, 143) enthalten sind, die auch in der *Diagnosis* – zumindest indirekt als Bestandteil der Sammlung mit dem Titel οἱ μαργαρῖται – angeführt werden.
Von den lateinischen Autoren literaturgeschichtlicher Traktate widmet nur Isidor von Sevilla Johannes Chrysostomos einen längeren Abschnitt (De viris illustribus c. 19, ed. G. v. Działowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker [*Kirchengeschichtl. Stud.* 4, 2]. Münster 1898, 31 f.), doch ist er laut Działowski ausschließlich nach lateinischen Quellen gearbeitet (a. O. 31 f.). Die Frage der Spuria wird nicht berührt, ebensowenig natürlich in der kurzen Notiz des Hieronymus (De viris illustribus c. 129, *PL* 23, 754 B: Lektüre des Werkes *De sacerdotio* im Original), die ja noch zur Zeit, als Johannes Prediger in Antiocheia war, geschrieben wurde.

Des hochwürdigsten Metropoliten Kyrillos Stilbes von Kyzikos Unterscheidung der echten und falschen Predigten des Chrysostomos

Viele von den Predigten, die den Namen des Chrysostomos tragen, sind unecht und werden ihm fälschlich zugeschrieben. Und niemand lasse sich etwa vom Alter der Handschrift täuschen. Denn es ist anzunehmen, daß beim Tod des Heiligen und in den Zeiten darnach derlei eingeschmuggelt wurde, in jenen Zeiten nämlich, in denen der Heilige auch noch nach seinem Tod aus der Kirchengemeinschaft und den heiligen Diptychen ausgeschlossen war. Einige Hochstapler nämlich machten sich diese Gelegenheit und das Fehlen von Kontrollinstanzen zunutze und suchten ihren eigenen elenden Machwerken durch den Namen des Heiligen, den sie in Täuschungsabsicht davorsetzten, Ansehen zu verschaffen, wie sie meinten. Es ist aber wahrscheinlich, daß auch von jenen, die damals den Seligen mit ihrem Haß verfolgten und seinen Sturz betrieben, ihm in tückischer Weise diese literarische Schmach angetan wurde, indem sie unechtes Gut fälschlich mit seinem heiligen Namen versahen oder echte Werke teilweise verfälschten. Vielleicht stießen auch literarisch unerfahrene Leute auf namenlose Predigten, glaub-

στομικὸν χαρακτῆρα καὶ οὕτως ἐπέγραφον· καί που καὶ τοῦ συγχρόνου καὶ
μαθητοῦ τῷ πατρὶ καὶ ὕστερον πατριάρχου λόγους τοῦ Πρόκλου παρήνεγκαν εἰς
15 τούς γε τοῦ χρυσολόγου, ἐκ τοῦ μύστου πρὸς τὸν μυσταγωγόν, εὐεξαπατήτως καὶ
ἁπλῶς ὡς ἐν ἀμυθήτῳ τῷ πλήθει τῶν γνησίων αὐτοῦ λόγων· πολλαχόθεν ἀνεῦρον
τὴν εἰς τούτους παρείσδυσιν οἱ κεκαπηλευμένοι καὶ δῆθεν ἀποκρυβὴν ⟨ὡς⟩ καὶ εἰς
τοὺς χρυσέους οἱ χάλκεοι.

Διαγνοίη δ' ἂν τοὺς νόθους λόγους ὁ ἀκριβὴς ἐπιγνώμων ἐκ τοῦ πλημμελοῦς
20 τῆς ἐννοίας, τῆς λέξεως, τῶν σχημάτων, τοῦ ῥυθμοῦ, τῆς μεθόδου καὶ τῶν λοιπῶν
τῆς λογογραφικῆς ἰδέας μερῶν ὡς ἁπάντων σχεδὸν διαλλαττόντων πολὺ πρὸς τὸν
Χρυσοστομικὸν χαρακτῆρα καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς ἐξηγήσεως τῶν θείων ῥητῶν προδη-
f. 27ʳ λότατα καὶ αὐτῆς ἐκπιπτούσης τῆς ἐν τῷ μεγάλῳ τοῦ πνεύματος χάριτός τε | καὶ
ἐπιπνοίας. Κανόνες δὲ τῆς Χρυσοστομικῆς ἰδέας καὶ οἷον πρωτότυπα πρόκειται
25 γνησιώτατοι τούτου λόγοι· οἱ μαργαρῖται, οἱ ἀνδριάντες, ἡ παραμυθία, ἡ ἐξήγησις
τῶν εὐαγγελίων, τῶν πράξεων, τῶν ἀποστολικῶν ἐπιστολῶν, τῆς ἑξαημέρου
δημιουργίας καὶ ὅσα τοῦ αὐτοῦ τύπου. Χρεὼν τοίνυν τοῖς κανόσι τούτοις παρατιθέ-
ναι ἡμᾶς τὰ ἀμφίβολα, κἂν μὲν συνδιατίθενται τούτοις καὶ συνευθύνωνται[2],
Χρυσοστομικὰ δοξάζειν αὐτά, εἰ δ' οὖν, ἀποδοκιμάζειν.

16 ἂν εὗρον cod. 17 ὡς supplevi; an excidit καθά ante καί ob haplographiam?

[2] Zur Kombination von Indikativ und Konjunktiv innerhalb von Kondizionalsätzen bei Psellos vgl. E. Renauld, Étude de la langue et du style de Michel Psellos. Paris 1920, 271. Ähnlich verbindet Stilbes im Enkomion auf Isaak II. Angelos innerhalb eines Konzessivsatzes einen Indikativ Perf. und Konjunktiv Präs. (ed. Browning, *Byz* 28 [1958] 36, 7–9): κἂν ... ἠκρωτηρίασται ..., ... δὲ ... φθέγγωνται.

ten bei ihrem Mangel an Bildung an einigen unklaren und unzutreffenden Merkmalen den Stil des Chrysostomos zu erkennen und setzten seinen Namen davor. Sie rechneten etwa auch Predigten des Proklos, des Zeitgenossen und Schülers des heiligen Vaters, der später Patriarch wurde, irrtümlich unter jene des Goldmunds, (übertrugen sie) vom Jünger auf den Meister, ein Irrtum, der (ihnen) bei der unzähligen Menge seiner echten Werke leicht und ohne weiteres unterlaufen konnte. Von vielerlei Seiten fanden die gefälschten Predigten Eingang und Unterschlupf bei diesen wie Kupfergeld unter den Goldmünzen.

Der gewiegte Kenner freilich vermag die unechten Predigten wohl an den Mängeln der Gedankenführung, der Wortwahl, der Redefiguren, des Rhythmus, des Aufbaues und der übrigen Bereiche der rhetorischen Stilistik zu erkennen, da all dies sich ziemlich von der Eigenart des Chrysostomos unterscheidet, ferner sehr eindeutig auch an der Art der Auslegung der Heiligen Schrift und daran, daß ihr die Gnade des Heiligen Geistes und seine Erleuchtung, die der Heilige besaß, mangeln. Als Modelle und gewissermaßen Urbilder für den Stil des Chrysostomos dienen seine unzweifelhaft echten Werke: die Perlen, die Statuenreden, die Trostschrift, die Auslegung der Evangelien, der Apostelgeschichte, der Briefe des Apostels Paulus, des Sechstagewerkes und, was von derselben Art ist. Wir müssen also zweifelhafte Werke an diesen Prüfsteinen messen und, wenn sie damit zusammenstimmen und dazu passen, sie für chrysostomisch halten, andernfalls sie jedoch verwerfen.

KARL-HEINZ UTHEMANN / MÜNCHEN

ZUR SPRACHTHEORIE DES NIKEPHOROS BLEMMYDES

Bemerkungen zu einem byzantinischen Beitrag zur Geschichte der Logik

Von Byzanz mag man manches erwarten, aber mit einem Beitrag zur Geschichte der Logik scheint man *heute* in der Forschung, wie man sie durch einen flüchtigen Blick in die Handbücher zur Geschichte der Logik z. B. von W. and M. Kneale[1] oder J. M. Bocheński[2] leicht überzeugen kann, im auffälligen Unterschied zum Standardwerk des letzten Jahrhunderts von Carl Prantl[3] nicht zu rechnen, sieht man von den frühbyzantinischen, eher spätantiken Aristoteleskommentaren[4] ab, auf welche z. B. bei Kneale and Kneale die eine oder andere Notiz verweist. Jene kleinen Kompendien *ad usum scholarum*, welche uns seit dem 6. Jahrhundert als Einführungsschriften in theologischer, oft in kontroverstheologischer Absicht begegnen[5], können in Handbüchern zur Geschichte der Logik gewiß zurecht übergangen werden, handelt es sich doch hierbei mehr um Sammlungen traditioneller Definitionen, welche gewissermaßen das Bewußtsein des gemeinen Menschenverstandes, wie er sich in einer bestimmten Epoche fixiert hat und sich so als allgemeinverbindlicher, als *sensus communis* ausgibt, widerspiegeln, als um kritische, das Geschäft der Logik fördernde Arbeiten. Daß Paraphrasen des aristotelischen Organons[6] oder einzelner Schriften desselben[7] bzw. an den spätantiken Kommentatoren orientierte Inter-

[1] The Development of Logic. Oxford (¹1962) ⁷1978.

[2] Formale Logik (*Orbis academicus* III 2). Freiburg–München (1956) ³1970.

[3] Geschichte der Logik im Abendlande, I–IV. Leipzig (1855–1870) ²1927.

[4] Commentaria in Aristotelem Graeca (= *CAG*), I–XXIII. Berolini 1882–1909.

[5] Vgl. G. Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung (*Studia Patristica et Byzantina* 10). Ettal 1964; K.-H. Uthemann, Die „Philosophischen Kapitel" des Anastasius I. von Antiochien (559–598). *OCP* 46 (1980) 306–366; zur Kontinuität zwischen Antike und Byzanz vgl. ebd. 310f., ferner die ps.-platonische Definitionensammlung, ed. I. Burnet, Platonis Opera, V. Oxonii (¹1907) 1967.

[6] Man vgl. Georgios Pachymeres' Kommentar zum Corpus Aristotelicum (H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I. München 1978, 37) oder Leon Magentinos' Kommentar zum Organon (ebd. 38).

[7] Es sei hier an anonyme Paraphrasen wie jene zu den Kategorien oder zu den Sophistici Elenchi erinnert (ed. M. Hayduck, *CAG* XXIII 2. 4. Berolini 1883. 1884).

pretationen desselben[8], wie sie Byzanz bekanntermaßen zu liefern wußte, für eine nur an Fortschritt und Entwicklung, nur am *Development of Logic*[9], nicht einfachhin an der Geschichte der Logik in ihren Peripetien interessierte Darstellung nichts bieten können, steht m. E. vorläufig ebensowenig fest wie die Antwort auf die Frage, ob Byzanz in seinem philosophischen Schulbetrieb nicht doch Selbständiges, sei es auch nur negativ Kritisches, zu bieten hatte; ich möchte hier z. B. auf die Schule des Photios[10] und insbesondere auf Johannes Italos[11] verweisen.

Daß von Byzanz nichts für die Logik zu erwarten ist, dürfte nur stimmen, wenn man den formalen *calculus* zur Norm des logischen Geschäfts erhebt; hier war man m. W. in Byzanz nur Epigone, obendrein ein Epigone, der die fruchtbaren Ansätze der Stoa zur Aussagenlogik und Sprachtheorie vergessen hatte[12], mochte auch, wie wir bei Blemmydes noch sehen werden, die von der Stoa gemeinte Sache unter dem Stichwort λόγος ἐνδιάθετος das allgemein rezipierte aristotelische Sprachmodell aus der Einleitung zu Περὶ ἑρμηνείας[13], welches in der Deutung des Alexander von Aphrodisias, die von den Neuplatonikern und der Schule des Ammonios übernommen wurde, nicht nur in Byzanz[14] die Basis für die Auslegung des Organons

[8] Man vgl. bes. die Schule des Ammonios (HUNGER, a. O.).

[9] Diese Grundeinstellung, die heute weitgehend die Forschung bestimmt, wird bes. in den oben genannten Handbüchern greifbar.

[10] Allgemein: P. LEMERLE, Le premier humanisme byzantin. Paris 1971, 177–241; ferner G. PODSKALSKY, Theologie und Philosophie in Byzanz (*Byz. Archiv* 15). München 1977, 74 (Lit.).

[11] G. CERETELI (ed.), Iohannis Itali Opuscula selecta, Fasc. I et II. Tphilisiis (Tiflis) 1924. 1926; P. JOANNOU (ed.), Joannes Italos, Quaestiones Quodlibetales (*Studia Patristica et Byzantina* 4). Ettal 1956.

[12] J. LUKASIEWICZ, Zur Geschichte der Aussagenlogik. *Erkenntnis* 5 (1935) 111–131; B. MATES, Stoic Logic. Berkeley ²1961 (kritisch: W. H. HAY, Stoic Use of Logic. *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 51 [1969] 145–157; Ch. H. KAHN, Stoic Logic and Stoic LOGOS, ebd. 158–172); wichtig bleiben: V. BROCHARD, Sur la logique des stoïciens, ebd. 5 (1892) 449–468; E. BRÉHIER, La théorie des incorporéels dans l'ancien stoïcisme. Paris 1908. Zur Sprachtheorie: M. POHLENZ, Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa (*Nachr. Ges. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl.*). Göttingen 1939; K. BARWICK, Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik (*Abh. Sächs. Ak. Wiss. Leipzig, Philol.-hist. Kl.* 49, 3). Berlin 1957; J. M. BOCHEŃSKI, a. O. (= Anm. 2), 121–153; J. PINBORG, Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik. *Classica et Mediaevalia* 23 (1962) 148–177; R. T. SCHMIDT, Die Grammatik der Stoiker (*Schriften zur Linguistik* 12). Braunschweig–Wiesbaden 1979. Allgemein zur Stoa: neben M. POHLENZ, Die Stoa, I. II. Göttingen ²1955 vor allem J. CHRISTENSEN, An Essay of the Unity of Stoic Philosophy. Kopenhagen 1962.

[13] De int. 1, 16a 3–8.

[14] Die Arbeit von E. J. ASHWORTH, Words, Concepts and Things: A study of Perihermeneias commentaries from the late thirteenth to the early sixteenth century, in: Paideia. Brescia (?) 1980, stand mir bisher zur Einsicht nicht zur Verfügung. Das durch Boethius dem Westen übermittelte konzeptualistisch gedeutete Sprachmodell aus der Einleitung zu Περὶ ἑρμηνείας bestimmte das Sprachdenken des Abendlandes vom 12. zum 14./15. Jahrhundert. Selbst die augustinische Tradition, welche ihre Sicht des *verbum interius* ursprünglich einem entgegengesetzten Ansatz, nämlich dem stoischen Sprachdenken, verdankte, ordnete sich, wie die auf V. WARNACH gegründete Studie von H. ARENS („Verbum cordis": Zur Sprachphilosophie des Mittelalters. *Historiographia Linguistica* 7 [1980] 13–27) zu Autoren wie Augustinus, Bonaventura und Thomas von Aquin zeigt, dem Ansatz des Aristotelismus ein. Ein neuer, den sog. nominalistischen und den realistischen Standpunkt und deren Deutung des Sprachmodells von Περὶ ἑρμηνείας vermittelnder Ansatz findet sich m. W. erst bei Nikolaus von Kues (vgl. K. O. APEL, Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues. *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 [1955] 200–221) und im Sprachhumanismus (vgl. DENS., Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, ebd. 8 [1963]; ferner unten S. 150–152.

und damit für die Logik und Dialektik darstellt[15], in Frage stellen. Doch, wenn die Semantik des Aristoteles, wie sie in der Einleitung zur Urteilslehre vorliegt, durch ein Gewahren dessen, was wir heute die „Innere Sprachform" nennen, in ihrem Ansatz in Frage gestellt wird, so bleibt diese Frage selbst m. W. in Byzanz unbeantwortet. Und auch das im Rückgriff auf Platons Kratylos bei Ammonios vorgetragene Plädoyer gegen eine rein konventionalistische Theorie des Sprachzeichens[16], welches Blemmydes in seinem Resultat aufgriff und radikaler im Blick auf eine Kohärenztheorie formulierte[17], führte nicht zu einer grundlegenden Kritik am Sprachmodell von Περὶ ἑρμηνείας; denn diesem Modell widersprach die gegen den reinen Konventionalismus geltend gemachte These, die sprachschöpferische menschliche Vernunft benenne als welterschließende die Dinge, indem sie deren Natur, die φύσις τῶν ὄντων, erkennt[17a], nicht unmittelbar. Die Form des Denkens wurde dabei so aufgefaßt, daß sie nur die Form der Natur widerspiegelt, und sie wurde nicht als sprachlich bestimmte verstanden, welche das Seiende nicht einfach nachzeichnet, sondern unterscheidet und so Welt erschließt, d. h. im gewissen Sinn konstituiert[18].

Wenn A. Heisenberg 1896 in seinen Bemerkungen zur Ἐπιτομὴ λογική des Blemmydes große Erwartungen im Hinblick auf den Beitrag der Byzantiner zur Geschichte der Logik und überhaupt der Philosophie hegte –

[15] Vgl. P. MORAUX, Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, I (*Peripatoi* 5). Berlin–New York 1973, 118 nach Boethius, In De Int., II, ed. C. MEISER. Lipsiae 1880, 11, 30–32; vgl. ferner Simplikios, In Cat., Prooem., *CAG* VIII, S. 10, 9–19 mit Z. 3–4. Insbesondere gilt dies auch, wie sich zeigen wird, von der Logik des Blemmydes, der hier unmittelbar von Ammonios' Kommentar zu Περὶ ἑρμηνείας abhängig ist (vgl. bes. Anm. 57. 58. 183).

[16] C. 2, ed. A. BUSSE (*CAG* IV 5). Berolini 1897, S. 34, 16–40, 30.

[17] Vgl. S. 130f. mit 139f. 150f.

[17a] Ammonios, a. O., S. 35, 17; zu Blemmydes vgl. S. 139. 146f. 150.

[18] In diesem zweiten, nicht konzeptualistischen Ansatz, die Leistung der Sprache zur Sprache zu bringen, liegt, mag dies nun reflektiert werden oder nicht, ein transzendentales Moment.

„Byzantin(i) ... multo studiosius in philosophia versat (i sunt) quam homines occidentales“[19] –, so bezieht er sich hierbei auf die These von Carl Prantl, die große Leistung der abendländischen Logik des 13. Jahrhunderts, d. h. jene *Logica modernorum*[20], welche sich in den Traktaten *de proprietatibus terminorum*, auch *Parva logicalia* genannt, niederschlug[21], sei nichts anderes als eine Übernahme aus Byzanz[22]. Für C. Prantl war die abendländische Leistung nichts selbständig Erarbeitetes, sondern nur ein Konglomerat aus „byzantinischen Litteratur-Erzeugnissen“, aus Leistungen der Araber und aus der Rezeption der im 13. Jahrhundert bekanntgewordenen Werke des Aristoteles[23]. Diese These kann heute als widerlegt gelten[24]; insbesondere der byzantinische Faktor dieser, wie C. Prantl sagte, „lediglich ... äußeren Zufuhr des Materiales“, von welcher „das ganze Mittelalter“ im Westen abhängig gewesen sei[25], hat sich als reine Illusion erwiesen: die unter dem Namen des Michael Psellos 1597 in Augsburg von Elias Ehinger herausgegebene Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην[26] ist nicht die Vorlage der sog. *Summulae logicales* des Petrus Hispanus[27], des durch einen merkwürdigen Unfall ums Leben gekommenen Papstes Johannes

[19] Nicephori Blemmydae Curriculum vitae et carmina. Lipsiae 1896, S. LXVIII.

[20] Vgl. L. M. de Rijk, Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic, I. II, 1–2 (*Wijsgerige Teksten en Studies* VI. XVI). Assen 1962. 1967.

[21] Die bekanntesten dieser Traktate sind jene von Petrus Hispanus (ed. L. M. de Rijk, Peter of Spain, Tractatus called afterwards Summule Logicales [*Wijsgerige Teksten en Studies* XXII]. Assen 1972), des Lambert von Auxerre (den Maßstäben einer kritischen Edition nicht genügende Ausgabe von F. Alessio, Lamberto d'Auxerre, Logica [Summa Lamberti] [*Pubbl. dell'Ist. di Storia della Filosofia dell'Università di Milano* 19]. Firenze 1971) und Wilhelm von Shyreswood (N. Kretzmann, William of Sherwood's Introduction to Logic. Minneapolis 1966; J. Malcolm, On Grabmann's Text of William of Sherwood. *Vivarium* 9 [1971] 108–118).

[22] A. O. (= Anm. 3), I 658; II 263ff.; ders., Michael Psellus und Petrus Hispanus. Eine Rechtfertigung. Leipzig 1867.

[23] C. Prantl hebt besonders auf die Metaphysik und *De anima* in ihrer Bedeutung für die Logik ab.

[24] Zusammenfassende Darstellung bei L. M. de Rijk, a. O. (= Anm. 21), LXI–LXVII; E. Arnold, Zur Geschichte der Suppositionstheorie (*Symposion, Jahrbuch für Philosophie* III). Freiburg–München 1952, 5f.; I. M. Bocheński, Petri Hispani Summulae logicales. Torino 1947, XIIf.

[25] A. O. (= Anm. 3) II 263.

[26] Ebd. I 658; II 266. Genauere Angaben bei L. M. de Rijk, a. O. (= Anm. 21), LXIf.

[27] Ed. L. M. De Rijk (= Anm. 21). Der Herausgeber neigt gegen die bisherige Auffassung zu einer Frühdatierung („nicht nach 1230“): ebd. LVII. Zur Wirkungsgeschichte vgl. man E. J. Ashworth, Language and Logic in the Post-Medieval Period (*Synthese* 12). Dordrecht–Boston 1974, 2f.; J. Pinborg, in: ders. (Hrsg.), The Logic of John Buridan (*Opuscula Graecolatina. Supplementa Musei Tusculani* 9). Kopenhagen 1976, 72; G. F. Vescovini, ebd. 26; Ch. H. Lohr, *Traditio* 23 (1967) 408; 24 (1968) 158f.; 28 (1972) 288f.

XXI.[28], sondern eine Übersetzung derselben, welche Gennadios Scholarios angefertigt hat[29].

Angesichts der in den letzten beiden Jahrzehnten edierten Quellen zur sog. Sprachlogik oder spekulativen Grammatik und zur terministischen Logik des Abendlandes stellt sich die Frage, ob Byzanz, auch nachdem Carl Prantl widerlegt worden ist, nicht dennoch etwas zu diesem Thema einer Logik beizutragen hat. Daß meine Wahl für eine etwas eingehendere Untersuchung auf die von Nikephoros Blemmydes (1197–ca. 1272) als erstes Buch seiner Εἰσαγωγικὴ ἐπιτομή verfaßte Logik[30] fiel, hängt damit zusammen, daß sie als Lehrbuch *in nuce* ein systematisches Interesse verrät, das aristotelische Organon in seiner Struktur oder, wie W. Dilthey sagen würde, in seinem Zusammenhang darzustellen[31]. Eine wichtige Vorarbeit lieferte mir W. Lackner mit zwei Aufsätzen zum zweiten Buch der Epitome, d. h. zur Physik[32]. Die Frage der Quellen, welche Blemmydes benutzte, ist mir von sekundärem Interesse; wo ich eher zufällig fündig geworden bin, dient der Blick auf die mutmaßlichen Quellen dazu, den persönlichen Beitrag des Blemmydes herauszuarbeiten und so zu zeigen, wie etwas Fremdes als etwas Eigenes auftritt. Daß Blemmydes ein geschickter, manchmal recht kritischer Kompilator ist, hat W. Lackner für das Lehrbuch der Physik schon gezeigt; die Ἐπιτομὴ λογική wird, sofern mir ein Vergleich mit Quellen möglich war, dieses Urteil bestätigen. Ansonsten möchte ich zur Quellenfrage auf W. Lackner verweisen, der meinte, „daß eine quellenkritische

[28] Insbesondere gegen die Bestreitung durch H.-D. Simonin, Les „Summulae logicales“ de Petrus Hispanus. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 5 (1931) 267–278 begründet L. M. de Rijk, a. O. (= Anm. 21) IXf. die Identität des Verfassers der Summulae mit Papst Johannes XXI. (15. Sept. 1276–20. Mai 1277). Er starb, nachdem er vom zusammenstürzenden Gebälk seiner offenbar gerade neu gebauten Studierstube im Palast von Viterbo schwer verletzt worden war (vgl. den von L. M. de Rijk, a. O. XLI, Anm. veröffentlichten Text eines Anonymus, welcher sich im Kodex Delta IV, 34 der Biblioteca Civica von Bergamo findet).

[29] Vgl. L. M. de Rijk, a. O., LXIII; Lit. bei G. Podskalsky, a. O. (= Anm. 10) 222, Anm. 906; E. Kriaras, *RE* Suppl. XI, 1147; L. Petit (ed.), Œuvres complètes de Gennade Scholarios VIII. Paris 1936, VI–VIII (Text: 283–337).

[30] *PG* 142, 688–1004 (hrsg. von J. Wegelin, Augsburg 1605). Zum Titel vgl. W. Lackner, Die erste Auflage des Physiklehrbuches des Nikephoros Blemmydes, in: F. Paschke (Hrsg.), Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen (*TU* 125). Berlin 1981, 351, A. 1.

[31] Im Prinzip ist hier Blemmydes von den Einleitungen zu den Kommentaren zur Kategorienschrift, wie sie in der Schule des Ammonios begegnen, abhängig. Vgl. Ammonius In Aristotelis Categorias, ed. A. Busse, *CAG* IV 4. Berolini 1895, S. 4, 28–5, 30.

[32] Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmydes. *Byz. Forsch.* 4 (1972) 157–169; ders., Die erste Auflage (= Anm. 30). Der Beitrag „Aristoteleskritik im Physiklehrbuch des Nikephoros Blemmydes“ von W. Lackner zum Aristoteles-Kongreß in Thessaloniki 1978 liegt leider noch nicht vor.

Bearbeitung der Logik wegen der Fülle des ungedruckten Vergleichsmaterials zur Zeit noch ein aussichtsloses Unterfangen ist“[33].

Zur Wirkungsgeschichte von Blemmydes 'Επιτομὴ λογική als Lehrbuch im Osten bis zum 18. Jahrhundert und, was einer eingehenderen Untersuchung bedarf, im Westen im 15. und 16. Jahrhundert sei nur kurz erwähnt, daß, wie es H. Hunger in seiner Geschichte der hochsprachlichen profanen Literatur andeutet[34] und W. Lackner mir brieflich mitgeteilt hat[35], die von A. Heisenberg zusammengestellte Liste von Handschriften[36] recht unvollständig ist. Statt 62 Codices, welche den vollständigen Text enthalten, kennt W. Lackner „einiges mehr als 100“[37].

In der einleitenden Widmung für die Novizen seines Klosters Θεοῦ τοῦ ὄντος, wo Blemmydes seit 1248 lebt[38] und wo er um 1260 die zweite Fassung seiner Epitome redigiert[39], nennt er den Inhalt des Lehrbuchs „kleine Kommentare“ (μικροὶ ὑπομνηματισμοί)[40], welche er auf Verlangen des Kaisers (offenbar ist Johannes III. Vatatzes [1222–1254] gemeint[41]) in seiner Jugend abgefaßt habe[42]. Anschließend gibt er das Prooimion dieser ersten, um 1238 begonnenen Fassung des Lehrbuchs wieder[43], welches das Werk und überhaupt die Philosophie dem Kaiser empfiehlt, indem es dem Autokrator das Ideal einer philosophisch, ja wissenschaftlich

[33] Zum Lehrbuch (= Anm. 32), 158.

[34] A. O. (= Anm. 6) I 36.

[35] Schreiben vom 23. 12. 1982.

[36] A. O. (= Anm. 19) LXXI–LXXIV.

[37] Im genannten Brief.

[38] Vgl. A. Heisenberg, a. O. (= Anm. 19) XX. XXII; W. Lackner, Die erste Auflage (= Anm. 30) 351, Anm. 4.

[39] W. Lackner, ebd. 351.

[40] So im Prooimion, welches sich offenbar auf das erste Buch, auf die ἐπιστήμη λογική (688 C 2) bezieht. Dieses wird ebendort auch einfach ἡ λογική genannt: ... μικρούς τινας ἐν ταύτῃ τῇ λογικῇ λιπεῖν ἡμετέρους ὑπομνηματισμούς (688 C 6–7). Vgl. 689 D 2–4: εἰσαγωγοὶ ἐν φιλοσοφίᾳ κατ' ἐπιτομὴν ... ὑπομνηματισμοί.

[41] In XXVI 31, 893 A 15–B 1 findet sich der Beispielsatz: 'Ιωάννης βασιλεύει, τουτέστι ὁ 'Ιωάννης βασιλεύων ἐστί, wo es aber nicht, wie W. Lackner, Die erste Auflage (= Anm. 30) 353 meint, um die Tempora verbi, sondern um die logische Analyse des Aussagesatzes geht, der implizit stets die Kopula als Element des Prädikats oder logischen Verbs, wie Blemmydes sagt, enthalte.

[42] 688 C 7–689 A 4.

[43] Vgl. W. Lackner, Die erste Auflage (= Anm. 30), 351. 353; A. Heisenberg, a. O. (= Anm. 19) XVII. Die Vermutung von W. Lackner, a. O. 353, dieses Prooimion meine auch schon das Physikkompendium, hat mich trotz 5, 689 C 6–10 nicht überzeugt (vgl. auch Anm. 40). Daß die zweite vorliegende Auflage die Logik von vornherein im Zusammenhang mit der Physik konzipierte, steht auf Grund innertextlicher Verweise fest. Vgl. z. B. XX, 1, 821 A 5–7; 18, 828 B 5–6; 27, 829 C 2; XXI, 27, 840 D 3–5.

begründeten Herrschaft vor Augen hält[44] und mit einem Nachsatz dem künftigen Kritiker zuvorkommen will.

Die ersten sieben Kapitel[45] stellen gewissermaßen Prolegomena zu den folgenden „kleinen Kommentaren“ zur Logik dar. Die Quelle, die hier hauptsächlich und vermutlich unmittelbar zum Tragen kommt, ist eines jener protreptischen Werke, welche für das Geschäft der Philosophie werben, nämlich die Einführungsvorlesungen des David[46], Prolegomena genannt. Es folgen die auf Sprachkritik abhebenden sog. *Antepraedicamenta*[47] und fünf Kapitel zu den auf das Sein des Logischen reflektierenden *Quinque Voces* des Porphyrios[48], welche an einigen Stellen die Kenntnis des entsprechenden Kommentars von David zu verraten scheinen[49]. Eini-

[44] 3–4, 689 B 6–10.

[45] I–VII, 692 A 1–736 B 13.

[46] Ed. A. Busse, *CAG*, XVIII 2. Berolini 1904, 1–79. Wie das Lemma: Τὰ προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ κτλ. zeigt, handelt es sich um Vorlesungen, πράξεις. Vgl. M. Richard, ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ. *Byz* 20 (1950) 191–222. Nachweis der Abhängigkeit: Anm. 93. 99.

[47] VIII, 737 A 1–741 C 8. Zum Namen „Antepraedicamenta“ für Arist., Cat. 1, 1a 1–15 vgl. Ammonios, In Arist. Categorias, ed. A. Busse, *CAG* IV 4. Berolini 1895, Prooem., S. 14, 3–4.

[48] IX–XIII, 745 A 1–780 C 11.

[49] IX, 1–9, 745 A 3–748 A 14: vgl. David, In Isag., Proem., c. 2, ed. A. Busse, *CAG* XVIII 2. Berolini 1904, S. 83, 31–84, 11. 18–29. 85, 5. 10–24 (26–27!). Zu IX, 2, 745 A 9 vgl. auch David, Prolegomena, S. 1, 17; Ammonios, In Isag., ed. A. Busse, *CAG* IV 3, Berolini 1891, S. 59, 1. 60, 7; ders., In Isag., ed. A. Busse, *CAG* IV 5. Berolini 1897, S. 17, 22. 30, 19. Vgl. zu David auch Ammonios, In Isag., S. 58, 19–59, 8. Zur Zusammenfassung bei Blemmydes IX, 10, 748 B 1–3 vgl. David, In Isag., Prooem. c. 2, S. 85, 25–86, 11. Zu IX, 11–15, 748 B 5–749 A 2 vgl. David, Scholia in Isag., c. 2, *CAG* XVIII 2, S. 99, 10–18. 2–6. 19–28. – X, 1–8 zitiert und kommentiert Porphyrios, Isag., 1, 23–2, 1. 10–13. 14–16: 753 A 3–6. 15 – B 2 (= B 14–C 3). C 4–7, wobei sich angesichts der letzten Definition des Genus die Frage stellt, inwiefern diese zu Recht im Definiens das Eidos und damit die Definition des Eidos einbringt (Isag., S. 3, 35. 4, 10–11: C 8–9. 13–14). Die Formulierung von Fragestellung und Antwort ist eine Paraphrase zu Isag., S. 4, 4–9: 753 D 2–756 A 7). Die hier und im vorhergehenden Text gewählten Beispiele stammen aus der jüdisch-christlichen Tradition und sind vielleicht von Blemmydes selbst eingeführt worden. Zu 756 A 7 vgl. man auch David, Scholia in Isag., 16, S. 144, 7–145, 13; Ammonios, In Isag., S. 48, 11–17. Zu X, 9, 756 A 8–12 vgl. man David, ebd., 11, S. 129, 26–130, 2. Das folgende setzt keine Kenntnis von David, ebd., 17, S. 146–148 voraus, sondern nur der Isag. (S. 5, 17–6, 1. 4, 15–16: 756 B 12–D 3. 12–13). Die von Blemmydes benutzte Quelle zu den Universalien *ante, in et post* (XI, 1–6) dürfte nicht Davids Kommentar zur Isag. (7, S. 116, 4ff.) gewesen sein, während dies für den folgenden Text, einen Kommentar zu Porphyrios, Isag., S. 6, 11–13 (XI, 7–10, 761 C 7–764 A 2) nicht ausgeschlossen ist (Scholia in Isag., 20, S. 159, 20–160, 15). Vielleicht gilt dies auch für den „kleinen Kommentar“ zu Platons Lehre von den „höchsten Genera“ (Soph. 254 d 4–256 d 2): XI, 12, 764 A 12–B 11, vgl. David, ebd., 9, S. 125, 6–23, bes. Z. 21–23; vgl. auch die Tatsache, daß in XI, 13, 764 B 12–13 der Hinweis von Z. 24–25 aufgegriffen scheint. Bei Texten wie XIII, 777 A–780 C (vgl. Isag., S. 12, 13–22) wird es schwierig sein,

ge Themen, welche zu den sog. *Postpraedicamenta*[50] gehören, wie die Bestimmung von Einheit, Identität und Andersheit[51] bzw. von Priorität und Posteriorität[52], sowie die erst im 6. Jahrhundert in scholastischer Weise artikulierten und definierten Begriffe der Hypostase, Enhypostasie usw.[53], schiebt Blemmydes nach den ersten drei allgemeinen Kapiteln über die Kategorien ein[54]. Mit dem 25. Kapitel folgt an seinem ursprünglichen Ort im Organon, nämlich unmittelbar nach der thematischen Darstellung der Kategorien, die Lehre von den Gegensätzen[55]. Es schließt sich in enger Anlehnung an den Kommentar des Ammonios zu Περὶ ἑρμηνείας[56] eine Darstellung der sprachlichen Elemente des Aussagesatzes[57], einschließlich einer knapp skizzierten, für die gesamte Logik des Blemmydes

die unmittelbare Vorlage zu finden; denn solche Kommentare unterscheiden sich oft nur durch unbedeutende Einzelheiten (vgl. z. B. den Text der Isag. mit 777 A 3–B 8; Ammonios, In Isag., S. 109, 10–24; David, a. a. O., 31, S. 201, 8ff.).

[50] Cat., 10–15, 11b 17–15b 32. Vgl. Anm. 47.

[51] XVII, 1–7, 804 D–808 B, wo sich ab 805 B 5 bis C 11 das nacharistotelische Thema des Zusammenhangs von Individuum und Hypostase einmischt. Vgl. Anm. 53.

[52] XVIII, 809 B–813 C; vgl. Cat. 12, 14a 26–15a 12. In XXI, 16–27, 836 C 13–840 D 5 schiebt Blemmydes nach Abhandlung der Kategorie der Quantität ein Kapitel über die Arten der Bewegung ein (vgl. Cat. 14, 15a 13–15b 16).

[53] XVII, 8–13, 808 B 6–809 A 11 und teils 2–5, 805 B 5–C 11 (vgl. Anm. 51). Diese Abschnitte stammen höchstwahrscheinlich teils unmittelbar aus der Dialektik des Johannes Damaskenos (hrsg. von B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos, I [*Patristische Texte und Studien* 7]. Berlin 1969, 51–146): Man vgl. XVII, 3, 805 B 11–14 mit Dial., 49, 22–23, S. 114; 6, 805 D 4–808 A 4 mit Dial., 38, 11–20, S. 105; 8, 808 B 6–9 mit Dial., 49, 19–21, S. 114; 9, 808 B 10–14 mit Dial., 43, 2–6, S. 108; 10, 808 C 3–6 mit Dial., 30, 8–11, S. 93; 46, 2–4, S. 110; 11–12, 808 C 7–809 A 6 mit Dial., 45, 2–22, S. 109f.

[54] Über die Kategorien handeln also XIV–XVI. XIX–XXIV, 781 A–804 B. 816 A–869 B. Zu XVI, 15, 801 C 11–804 A 11 vgl., Ammonios, In Cat., S. 26, 32. 29, 5 und den quellenkritischen Apparat zu Johannes Damaskenos, Dialektik (= Anm. 53), 39, S. 106.

[55] 872 A–881 A; vgl. Cat. 10–11, 11b 16–14a 25. Vgl. Anm. 50.

[56] Ed. A. Busse IV 5. Berolini 1897.

[57] XXVI–XXVII, 885 A–900 D: XXVI, 4, 885 A 11–14, vgl. Ammonios, 2, S. 31, 5–7; 6, 885 B 5–8 = Amm., 2, S. 30, 32–35; 8, 885 B 15–888 A 2 = Amm., 2, S. 39, 24–26 (888 A 1–2 = Amm., 1, S. 22, 33–34); 9, 888 A 4–6 = Amm., 2, S. 36, 23–37, 1; 12, 888 B 10–13, vgl. Amm., 2. 3, S. 32, 30–33. 47, 25–26; 12, 888 C 5–9 = Amm., 2, S. 33, 24–26; 12, 888 B 13–C 4 = Amm., 2, S. 33, 28–31; 14, 888 D 1–9 = Amm., 2, S. 32, 3–11; 15, 888 D 11–13 = Amm., 2, S. 32, 21–23; 16, 889 A 1–14 = Amm., 1, S. 12, 16–22. 24. 27–29. 30–13, 1. 2–3; 17, 889 B 1–5 = Amm., 1, S. 13, 1. 7–9; 19, 889 B 11–C 10, vgl. Amm., 1, S. 28, 11–25; 21, 889 D 1–4, vgl. Amm., 1, S. 17, 24–26. 18, 29–30; 22, 889 D 5–6 = Amm., 1, S. 20, 22–23; 23, 889 D 7, vgl. Amm., 1, S. 20, 23–24; 23, 889 D 8–9, vgl. Amm., 1, S. 18, 28–29; 24, 889 D 12–892 A 2 = Amm., 1, S. 21, 10–13; 27, 892 A 12–B 6 = Amm., 1, S. 10, 1–3. 4–5. 13–14. 15–16; 27, 892 B 6–7, vgl. Amm., 1, S. 10, 29–30. 11, 15–16. 12, 18–20; 28, 892 B 10–13, vgl. Amm., 2, S. 45, 23–24. 28 (zu B 8–9 vgl. Arist., De int., 3, 16b 19 sowie Amm., 2, S. 45, 15–32); 28, 892 C 5–6, vgl. Amm., 3, S. 48, 30–31; 32, 893 B 4–6, vgl. Amm., 3, S. 55, 19–20. 23–28;

jedoch grundlegenden Sprachtheorie[58], welche eine mentalistisch konzipierte semantische Wahrheitstheorie trägt, an. Doch sei hier schon darauf hingewiesen, daß diese von Blemmydes an einer entscheidenden Stelle gegen die in seiner Tradition vorherrschende Betonung des Noematischen oder Konzeptuellen aufgebrochen wird, indem Sprache und Welt, *verba et res*, unmittelbar aufeinander bezogen und nicht mental – durch ein an sich sprachfreies Denken – vermittelt werden. Dies soll weiter unten eingehender bedacht werden. Es folgen nun bei Blemmydes eine äußerst knappe, den Ausführungen des Aristoteles keineswegs genügende Modallogik[59] und die Lehre vom kategorischen Urteil[60]. In der Syllogistik, welche mit einem Kapitel zum hypothetischen Syllogismus über den Rahmen des aristotelischen Organons hinausgeht und hellenistisches Erbe aufnimmt, betont Blemmydes ganz in Übereinstimmung mit seiner Autobiographie[61] den rein formalen Charakter der Schlußfolgerung: οὐ διὰ τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ διὰ τὴν θέσιν τῶν προτάσεων[62]. Nach einer knappen Übersicht über die rein im Sprachlichen und die auch im Sachlichen begründeten Sophismata[63] oder Paralogismen[64], zu deren Wortlaut in der ersten Fassung des Lehrbuchs W. Lackner eine gut begründete Hypothese vorgelegt hat[65], und nach einer ausführlichen Erklärung der aristotelischen Defini-

XXVII, 2, 896 A 8–B 10, vgl. Amm., Prooem., S. 2, 10–23 (ebd., 3, S. 64, 29–65, 4); 2, 896 A 10–11. B 2–3. 5, vgl., Amm., Prooem., S. 2, 26–27; 3, 896 B 11–D 2 = Amm., Prooem., S. 5, 1–17; 12–14, 897 B 9–12. C 2–5. 13–D 3. 11–12 = Amm., Prooem., S. 7, 33–8, 1. 4–6. 8–11. 12–13; 16, 900 A 4–12: Blemmydes gibt eine Zusammenfassung des aristotelischen Standpunkts, wie ihn Ammonios im Unterschied zum stoischen formuliert hatte: 2, S. 42, 30–43, 20 (A 8–9 = S. 43, 6–7); 17, 900 A 13–B 2, vgl. Amm., 3, S. 52, 17ff. – Hinweise, die erst im Kontext bedeutsam werden: vgl. XXVI, 18. 26, 889 B 6–10. 892 A 5–11, vgl. Amm., 1. 2, S. 26, 23ff. 41, 27. 42, 1. 5–6. Der Text wurde bis XXVII, 17, 900 B 2 mit Ammonios verglichen.

[58] XXVI, 21–23, 889 D 1–10, vgl. unten S. 139ff.

[59] XXVIII, 1–5. 16–19. 25–31, 904 A 4–905 B 11. 908 D 4–909 A 13. 912 A 14–913 C 13; vgl. Arist., De int., 12–13, 21 a 34–23 a 25. Zu Arist., De int., 9, 18 a 27–19 b 4 vgl. XXVIII, 5. 30–31, 905 B 7–11. 913 B 2–C 14; XXIX, 10–11, 920 C 13–D 11.

[60] XXVIII, 6–25. XXIX, 1–XXX, 20, 905 B 12–912 A 14. 917 A 1–930 B 7 (mit Ausnahme von in Anm. 59 genannten Texten); vgl. Arist., De int., 7–8. 10–11, 17 a 38–18 a 27. 19 b 5–20 b 30.

[61] II, c. IV–VIII, ed. A. Heisenberg (= Anm. 19), S. 55–59. Herr Dr. J. Munitiz, Leuven, hat mir freundlicherweise für diesen Text sein Manuskript einer kritischen Edition, welche er zum Druck vorbereitet hat, zur Verfügung gestellt.

[62] XXXI, 5, 932 B 10–C 2. Die Syllogistik umfaßt die Kapitel XXXI–XXXVI, 932 A–980 B.

[63] XXXVII–XXXVIII, 981 A–992 C; vgl. Soph. Elench. 165 b 23–27. 166 b 20–27. Zum Terminus „Sophisma“ vgl. Top. VIII 11, 162 a 16–17.

[64] Vgl. XXXVIII, 4, 988 B 4; Soph. Elench. 164 a 21. 166 a 21.

[65] Die erste Auflage (= Anm. 30), 363f.

tion der τοῦ ἐλέγχου ἄγνοια oder *ignorantia argumenti*[66] als Grundform eines jeden Paralogismus[67] schließt die 'Επιτομὴ λογική mit einer zweifachen Nachlese, nämlich mit einem Nachtrag zur Konvertibilität von Aussagesätzen, welche deren Wahrheitswert nicht verändert[68], und mit Merksätzen zur Syllogistik[69].

Überblicken wir diese Auflistung der Kapitel von Blemmydes' Einführung zum Organon, so ist es zunächst einmal auffällig, daß zu zwei wichtigen Schriften desselben keine „kleinen Kommentare" vorliegen. Weder die Topik noch die *Analytica Posteriora* werden hier behandelt; m. a. W. nicht nur die Forschungslogik, sondern auch die deduktiv verfahrende Beweislogik werden hier nicht in ihrer Eigenart bedacht[70], mögen zum apodeiktischen Syllogismus und seiner Funktion für die Wissenschaft auch vereinzelte Bemerkungen vorliegen. So übernimmt Blemmydes im 3. Kapitel aus Davids Prolegomena die These, die Wissenschaft sei Produkt rational-diskursiver Verstandestätigkeit, sofern sie Prinzipien als Prämissen annimmt, welche eines Beweises bedürfen, und sie sei Tat der Vernunft, sofern sie Prinzipien besitzt, welche keines Beweises bedürftig sind. Dies sind die eigentlichen Prinzipien, αἱ ὁμολογούμεναι ἀρχαί[71], wie er unter Abwandlung seiner Vorlage hinzufügt. Denn dort hieß es[72], diese Wissenschaft, welche aus der Vernunft stammt und somit deren Tat ist, setze entweder Definitionen[73] oder allgemeine Einsichten, welche eines Beweises nicht bedürften, voraus[74]; m. a. W. sie setzt etwas voraus, was (zu einer bestimmten Zeit[75]) gemeinsame Überzeugung einer Sprachgemeinschaft oder einer

[66] XXXIX, 993 A–997 B; vgl. Soph. Elench. 167 a 23–27.

[67] Die Begründung liegt in der Sachhaltigkeit von Sprache, vgl. 4. 13. 19, 993 B 5–6. 996 B 3–6. C 7–10.

[68] XL, 1–8, 1000 A 1–1001 D 4. Dieses Thema wurde bereits in den Kapiteln XXVIII–XXX angesprochen, so z. B. in Hinblick auf die Extensionalität in XXVIII, 21–22, 909 B 2–C 8 (vgl. W. and M. KNEALE, a. O. [= Anm. 1] 55ff.), im Hinblick auf Aussagesätze mit indefinitem Subjekt in XXIX, 4ff., 917 C 2ff. und im Hinblick auf die Funktion der Negation in XXX, 8. 19–25, 924 C 5–14. 928 C 1–929 B 7.

[69] XL, 9, 1001 D 5–1004 A 9.

[70] Beide werden der Syllogistik und damit den Analytica Priora subsumiert.

[71] III, 28, 716 D 1–6.

[72] A. O. (= Anm. 46), 15, S. 48, 1–6.

[73] Vgl. S. 138 mit Anm. 111.

[74] ... ἢ ὅρους λαμβάνῃ ἢ κοινὰς ἐννοίας μὴ δεομένας ἀποδείξεων. Die Terminologie entstammt stoischer Erkenntnistheorie und Logik. Inwiefern diese hierbei am topischen Programm des Aristoteles (vgl. Anm. 77) anknüpft, zeigt A. PLEBE, Retorica aristotelica e logica stoica. *Filosofia* 10 (Torino 1959) 391–424. Vgl. VI, 4, 728 A 12 (Elias, In Cat., Prooem., [= Anm. 101 a], S. 108, 31).

[75] Der Zeitindex ist in den Quellen nicht ausdrücklich reflektiert, muß aber der Sache nach beim aristotelischen Begriff des ἔνδοξον betont werden. Um Mißverständnissen vor-

Kommunikationsgemeinschaft von Forschern ist[76]. Sofern sich diese Wissenschaftstheorie im Rahmen des aristotelischen Organons expliziert, setzt sie der Sache nach, die aber faktisch nicht mehr bewußt ist, das topische Programm des Aristoteles voraus[77]. Im 12. Kapitel stellt Blemmydes die These auf, daß ein eigentlicher Beweis nur aus dem geführt werden kann, was mit einem Sachverhalt[78] und nur mit diesem ursprünglich, d. h. unmittelbar, in dem, was es an sich ist, gegeben ist: ἐκ ... τῶν καθ' αὑτὰ καὶ πρώτως[79]. Dies sind, so fährt er fort, z. B. Definitionen, da ein Definiens ohne ein Definiendum keine Definition bildet[80]; dies sind ferner konstitutive Eigenschaften eines Seienden wie die Dreidimensionalität, welche für einen Körper konstitutiv ist[81].

Daß die Topik bei Blemmydes ausfällt, hat für seine Darstellung des Organons eine schwerwiegende Konsequenz: die Frage, ob Aristoteles neben dem zu Beginn von Περὶ ἑρμηνείας vorgestellten Modell für eine Sprachtheorie[82] noch ein zweites Modell, in einem fundamentaleren Ansatz, der in der Topik und deren antistrophischem Komplement, der Rhetorik[83], an-gesprochen, wenn auch nicht voll artikuliert aus-gesprochen wird[84], besaß, wird bei Blemmydes gar nicht gestellt, obwohl diese Frage in seiner

zubeugen, sei hier schon darauf hingewiesen, daß die Topik in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Wissenschaftstheorie des Aristoteles bei Blemmydes und in seinen unmittelbaren Quellen nicht mehr verstanden wurde (vgl. S. 134).

[76] Vgl. Arist., Top. I 1, 100 b 21–23; zum Verständnis der topischen Argumentation „auf Grund von Endoxa" vgl. man bes. den in der folgenden Anm. zitierten Text der Topik. Sind die Prinzipien, aus denen bewiesen wird, in einer bestimmten Gemeinschaft unbestritten, dann bedürfen sie keiner Vermittlung „durch etwas anderes" (100 a 30–b 19).

[77] Arist., Top. I 2, 101 a 34–b 4. Vgl. W. A. DE PATER, Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. La méthodologie de la définition (*Etudes Thomistiques* X). Fribourg 1965; G. E. L. OWEN (ed.), Aristotle on Dialectic. The Topics (*Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*). Oxford 1968. Wichtiges zum Verständnis der Topik, wenn auch mit falschen Konsequenzen für Aristoteles Physik, weist W. WIELAND, Die aristotelische Physik. Göttingen 1962, auf (vgl. DENS., *Kant-Studien* [1960/1] 206–219).

[78] Vgl. S. 147ff., bes. Anm. 175, ferner Anm. 190.

[79] πρώτως μέν, ὅτι αὐτῷ μόνῳ (*scil.* πράγματι) ὑπάρχει ἀμέσως· καθ' ἑαυτὸ δέ, ὅτι οὐσιωδῶς: XII, 26, 776 A 11–12.

[80] 776 B 8–10.

[81] Doch nicht alles, was für ein Seiendes konstitutiv ist und ihm an sich zukommt, kann Prinzip für einen Beweis im strengen Sinn sein, sondern nur das, was genau dann und nur dann gegeben ist, wenn das Seiende, dessen konstitutive Eigenschaft es ist, existiert: XII, 27, 776 A 13–B 7.

[82] De int., 1, 16 a 3–8. Vgl. S. 124f. mit Anm. 13.

[83] Arist., Rhet., I 1, 1354 a 1.

[84] Für den sog. Sprachhumanismus, der mit Aristoteles gegen die Tradition des Aristotelismus stritt, dürfte dies eine grundlegende Überzeugung gewesen sein. Vgl. K. O. APEL a. O. (= Anm. 14).

Quelle, dem Kommentar des Ammonios zu Περὶ ἑρμηνείας, ausdrücklich angeschnitten wird[85].

Wie dem auch sei, die Logik des Blemmydes verzichtet im Unterschied z. B. zu jener des Johannes Italos[86] auf die Topik oder Dialektik höchstwahrscheinlich deshalb, weil der Sinn einer topischen Inventionslehre innerhalb einer Logik nicht mehr begründbar schien, weil die Methode, welche aus Endoxa[87], aus Meinungen, in denen sich eine Gemeinschaft zur Wahrheit verhält[88], den vermittelnden Terminus finden lehrt, der die Stichhaltigkeit und in diesem Sinn Wahrheit einer Aussage oder Prämisse für die Gemeinschaft zu begründen vermag, in der Logik ortlos geworden[89] und längst der Rhetorik als einer *Techne* ohne philosophische Absicht[90] überlassen worden war[91].

Will man die 'Επιτομὴ λογική des Blemmydes nicht mißverstehen, so darf man nicht vergessen, daß es sich um eine Einführung für junge Menschen handelt und daß es in einer solchen Zielsetzung hinreichend begründet ist, daß Blemmydes nur die einfachen Grundzüge des Organons kommentiert und eher Definitionen, welche ein Anfänger zunächst einmal lernen soll, zusammenstellt als Begründungen gibt. Auch im Westen erschöpfen sich aus demselben Grund die Schriften zur Logik weitgehend in einer solchen Teenager-Philosophie[92]. Doch sollte man nicht von vornherein ausschließen, daß sich in einfachen Grundzügen eine tiefgreifendere Theorie der

[85] 4, S. 65, 31–66, 10. Es handelt sich um eine Deutung des Theophrastos (frg. 65, S. 431 ed. WIMMER).

[86] Ed. G. CERETELI, a. O. (= Anm. 11), Fasc. II, 1–32 (ebenda schließt sich ein Kommentar zur Rhetorik an [S. 33–46]. Das Urteil von M. WALLIES, Die griechischen Ausleger der Aristotelischen Topik (*Programm Sophien-Gymn. Berlin* Ostern 1891), 23f. (vgl. *CAG* II 2, S. XLVII–L) bedarf einer Korrektur.

[87] Der für die Topik und Rhetorik des Aristoteles grundlegende Begriff des Endoxon, der in der Literatur zumeist mit dem Wahrscheinlichen im modernen Sinn in Beziehung gebracht wird, bedarf einer eigehenderen Klärung.

[88] Der Schlüsseltext dürfte Arist., Rhet., I 1, 1355 a 17–18 sein.

[89] Vgl. die Argumentation bei Ammonios, In Cat., Prooem., S. 14, 18–15, 2. Die Topik ist in der systematischen Deutung, welche Ammonios an das Organon heranträgt (vgl. ebd., S. 8–13) und welche sich auch bei Blemmydes als Voraussetzung für den Aufbau seiner 'Επιτομὴ λογική findet, und damit in der Wahrheits- und Sprachtheorie nicht bedacht.

[90] Aristoteles reflektiert die Rhetorik als Findungskunst, welche Gesichtspunkte oder Topoi sammelt, wie sie jeweils etwas Überzeugendes für den Hörer geltend machen kann, und damit im Blick auf die Wahrheitsfrage (vgl. Anm. 88).

[91] Typisch ist das Urteil des Ammonios, In Isag., Prooem., S. 8, 16–17: περὶ … τοπικῶν ὁ 'Αριστοτέλης ἐν τῇ λογικῇ διείλεκται καὶ ὅλως ῥητορικὰς τέχνας ἐπραγματεύσατο. Vgl. auch ebd., S. 35, 17–19.

[92] So urteilte z. B. W. J. ONG, Ramus. Method, and the Decay of Dialogue. Cambridge, Mass. 1958 über den Betrieb der Artistenfakultät und Petrus Ramus' so erfolgreiche Dialektik.

Logik aussprechen kann, mag diese auch für die Schüler, denen sie gewidmet ist, nicht der unmittelbare Lehrstoff sein, sondern ihnen zur späteren Entdeckung vorbehalten bleiben. Blemmydes bezieht in seiner λογικὴ πραγματεία, auch wenn sie nur Werkzeug für die Philosophie und keine philosophische Disziplin sein will, wie Blemmydes ausdrücklich zu seiner Vorlage[93] hinzufügt, einen eigentlich philosophischen Standpunkt. Damit die Philosophie als theoretische und als praktische ihr Ziel, die Erkenntnis des Wahren und des zu verwirklichenden Guten, erreichen kann, muß sie kritisch verfahren; dazu braucht sie die Logik und schafft sie sich[94]. Doch sei eines sogleich (und nochmals) betont: In ihrer kritischen Funktion ist die Logik bei Blemmydes und in jener Tradition, in welcher er steht, weniger ein Instrument formaler Prüfung der Richtigkeit eines *calculus* als vielmehr Theorie der Sprache und Erkenntnis.

In den einleitenden Kapiteln hat Blemmydes dem aus David übernommenen Stoff eine neue äußere Form aufgeprägt. Während sich bei David alles um Begriff und Sinn der Philosophie dreht – handelt es sich doch um

[93] Das 7. Kapitel der Epitome stammt weitgehend aus David, Prolegomena (= Anm. 46), 18–20. 23–24, S. 54–65. 74–76, 9, der u. a. von Ammonios, In Isag., Prooem., S. 9, 25–16, 4 abhängig ist; Blemmydes scheint diesen Kommentar des Ammonios in VII, 4. 10 (vgl. unten) zum Vergleich herbeigezogen zu haben. VII, 1, 729 A 3–5 = David, 18, S. 55, 17–19. 56, 26; A 6–7 = S. 56, 24–25; 3–4, 729 B 5–732 B 3 = David, 19, S. 57, 26–58, 17; 5–7, 732 B 4–D 3 = David, 19, S. 58, 17–32. 34. 59, 12–13. 19–23 (zu 7, 732 C 10–11 vgl. David, 19, S. 58, 32–59, 23 mit Ammonios, In Isag., Prooem., S. 12, 20–13, 7; die für die Epitome als Einführungsschrift typischen Erklärungen 732 C 6–9. D 1–3 könnten von David, 19, S. 59, 24–60, 8 angeregt sein); 8–9, 732 D 4–733 A 12 = David, 20, S. 60, 21–26. 61, 1–4. 6–7. 12–26; 10, 733 A 13–B 9 = David, 20, S. 61, 36–62, 3; 12, 733 B 12–C 3 ist so allgemein formuliert, daß man nicht mehr entscheiden kann, ob der Abschnitt mehr mit David, 23, S. 74, 12–15. 18. 25 oder mehr mit Ammonios, a. a. O., S. 15, 1–6 zusammenhängt; das gleiche gilt für 13, 733 C 4–D 2 (vgl. David, 24, S. 75, 33–76, 9; Ammonios, S. 15, 14–16, 4), mag auch die Betonung, der Philosoph sei sich selbst Richter, eher auf Ammonios verweisen. Zu VII, 4 vgl. man auch Ammonios, S. 11, 21–12, 11, der wie Blemmydes statt ἄυλα (David, Z. 5. 8) χωριστὰ und statt ἔνυλα (David, Z. 2. 8) ἀχώριστα schreibt; Blemmydes identifiziert in einer Parenthese beide Begrifflichkeiten (732 A 5–6). Zu den mathematischen Gegenständen fügt Blemmydes die Zahl als Beispiel einer diskreten Größe im Unterschied zu den kontinuierlich teilbaren geometrischen Gegenständen hinzu (732 A 6. 10–12) und erwähnt dieses Beispiel auch dort, wo es sich in den vorgegebenen Gedanken des David nicht recht einfügt (732 A 12–13). In VII, 10 übernimmt Blemmydes die Definitionen bzw. Beispiele wahrscheinlich aus Ammonios (vgl. S. 14, 8. 10. 18. 21 bzw. S. 14, 7. 9) und ersetzt bei der Beschreibung des Gegenstands der Astronomie das κινούμενον des David durch das ἀεικίνητον des Ammonios (S. 14, 9). VII, 2, 729 A 8–14 könnte von Ammonios, In Cat., Prooem., S. 4, 29–5, 4. 10, 15–22 beeinflußt sein. Der einleitende Satz (S. 4, 29–30. 10, 15–18) deckt sich inhaltlich mit dem, was Blemmydes 729 A 3–7 aus David übernommen hat. Von Ammonios aus könnte die Einführung des Begriffs ἀπόδειξις verständlich werden.

[94] Vgl. VII, 2, 729 A 8–B 4.

eine protreptische Schrift, welche die Philosophie verteidigen[95], definieren[96] und als sinnvolles Geschäft ausweisen will[97] –, gewinnt bei Blemmydes dieses Thema der Philosophie einen untergeordneten Stellenwert[98], obwohl der Stoff nur unwesentlich vermehrt wird[99], wobei sich teils der Einfluß von Ammonios' Kommentaren zu Περὶ ἑρμηνείας und zur Isa-

[95] 2–3, S. 2–8.

[96] 4–8, S. 8–26.

[97] 9–24, S. 26–79.

[98] Von sieben Kapiteln befassen sich nur drei (IV, VI, VII) mit dem Thema „Philosophie".

[99] Abgesehen von fast dem ganzen 5. und dem 6. Kapitel sowie kleineren Abschnitten in den übrigen stammt die Einleitung vollständig aus Davids Prolegomena (= Anm. 46): I 3–6, 692 C 7–693 B 1 = David, 5, S. 11, 17–18. 27. 29–33. 12, 9. 12–14; 7, 693 B 2–5. C 12–D 3 = David, 6, S. 19, 10–14. 22–23; 7, 693 B 6–7. 13–C 6 = David, 6, S. 15, 18–27; 8, 693 D 4–696 A 10 = David, 6, S. 15, 27–16, 3. 19, 15–21 (zu 693 D 13–696 A 1 vgl. Ammonios, In Isag., S. 68, 11–13); 10–11, 696 B 13–C 13 vgl. David, 5, S. 12, 20–28. 13, 27–34. 14, 8–10; 17–18, 697 B 7–C 3 = David, 6, S. 17, 30–18, 6; 19, 697 C 8–12 vgl. David, 6, S. 18, 12–19, 8; 20, 697 C 13–14 = David, 6, S. 15, 12; 21, 697 D 4–5 vgl. David, 6, S. 15, 16; D 6–9. 11–700 A 2 = David, 5, S. 13, 31–32 (vgl. zu 2, 692 C 5–6: Anm. 110). 12, 1–7; II, 1, 701 A 4–B 2 = David, 21, S. 68, 4–12; 2–16, 701 B 3–704 D 13 = David, 21, S. 65, 16–67, 32; 17, 704 D 14–705 A 4 vgl. David, 18, S. 55, 7–16 (hier könnte auch ein Einfluß von Ammonios, In Isag., Prooem., S. 9, 27–10, 6 vorliegen); in 19. 21, 705 C 4–6. 705 D 10 könnten Anklänge an David, 22, S. 68, 23–24. 25 vorliegen. III, 1–3, 709 A 4–B 5 = David, 14, S. 43, 21–30; da die Definition der τέχνη als ἡ τῶν καθόλου γνῶσις μετὰ λόγου (David, Z. 30–31) nicht unmittelbar in die zu Anfang gegebene Einteilung paßt, welche der *ars* keine allgemeine, sondern nur partikuläre Erkenntnis zubilligt, unterscheidet Blemmydes zwei Arten von Techne und Wissenschaft (III, 4–5, 709 B 8–15) und greift dann erst die genannte Definition auf (6, 709 C 2–3). III, 7, 709 C 4–D 3 = David, 14, S. 44, 5–16; 8, 709 D 4–14 = David, 14, S. 43, 31–44, 5; 9, 712 A 1–3. 4–7. 8–11. 11–B 3 = David, 14, S. 44, 17–19. 45, 9–11. 44, 30–32. 45, 3–9; 11–12, 712 B 10–C 3 vgl. David, 18, S. 56, 9–12; 24, S. 79, 6–8. 19–23; 14–15, 712 D 1–6 vgl. David, 24, S. 79, 10–19 (zu 712 D 1–2 vgl. 15, S. 46, 28–29); 15, 712 D 5–713 A 4 = David, 15, S. 47, 1–9; 16–17, 713 A 7–13 = David, 15, S. 46, 29–34 (Z. 34–37 = V, 7, 725 B 6–9); 20, 713 C 11–12 vgl. David, 15, S. 47, 9; 23–29, 716 A 5–B 3. 7–D 10 = David, 15, S. 47, 10–48, 9 (zu 28, 716 D 2–3. 5 vgl. auch David, 14, S. 43, 12–14. 16–17); IV, 1, 720 A 3–4 vgl. David, 7, S. 20, 25–21, 2. 25, 4–24 (die offenere Formulierung bei Blemmydes erklärt sich daraus, daß er eine der beiden hier verworfenen Definitionen übernimmt: VII, 14, 733 D 3–5 vgl. Elias, Proleg. [ed. = Anm. 101 a], S. 27, 14–26); 1, 720 A 5–13 = David, 9, S. 27, 2–3. 28, 16–21; 2, 720 A 14–B 6 = David, 9, S. 28, 24–25. 29, 3–6; 3, 721 A 1–3 vgl. David, 10, S. 29, 13–14. 30, 18–20; 721 A 4–7 vgl. 11, S. 34, 1–6; 721 A 8–B 4 = David, 10, S. 31, 9–19; 721 B 4–8 vgl. David, 10, S. 31, 24; 12, S. 37, 12–15; 24, S. 77, 29–30; 4, 721 C 2–3 = David, 12, S. 34, 16; 5, 721 C 4–D 3 dürfte in Abhängigkeit von David, 12, S. 35, 19–30. 37, 18–26 (vgl. ebd. 6, S. 17, 1–22; 12, S. 36, 23–28) frei formuliert worden sein; 6, 721 D 6–8 vgl. David, 12, S. 36, 3–34; 7, 724 A 1–5 vgl. David, 13, S. 39, 20–21. 41, 11–12; 8, 724 A 6–7 vgl. David, 15, S. 46, 1; 9, 724 A 12–B 2 vgl. David, 8, S. 26, 10–15. 26–28 (passim); V, 7, 725 B 6–9 = David, 15, S. 46, 34–37 (vgl. oben III, 17, 713 A 11–14 = David, Z. 32–34); zu 725 B 10–11 vgl. David, Scholia in Isag., 4, S. 108, 25–26. 109, 3. 4–5; zu VII vgl. Anm. 93, zu I, 1–2 vgl. Anm. 110.

goge[100], vielleicht auch zur Kategorienschrift[101] und von Elias' Einführung zu dieser Schrift[101a] zeigt, von denen aber – das sei hier angemerkt – die entsprechenden Abschnitte der Epitome keine Kenntnis verraten.

Eine unmittelbare Bezugnahme auf diese zuletzt genannten Kommentare ist somit unwahrscheinlich. Blemmydes eröffnet seine Epitome mit einer Aufzählung dessen, was man alles einen ὅρος nennt. Dabei ist die für ihn entscheidende Bedeutung jene des Terms, d. h. jener sprachlichen Elemente, welche für eine πρότασις oder *propositio*, nämlich einen Aussagesatz bzw. eine kategorische Prämisse in einem Syllogismus, konstitutiv sind[102]. Subjekt und Prädikat eines solchen Satzes, aus welchen vom Grammatiker zu unterscheidenden Wortarten auch immer sie realisiert sein mögen[103],

[100] III, 18–19, 713 A 14–C 6 = Ammonios, In De Int., Prooem. (ed. = Anm. 56), S. 6, 4–18. 7, 8–12; 713 C 7–10 greift Ammonios, a. a. O., S. 5, 30–6, 2 sowie die ebd., S. 6, 14–33 zitierten Belege aus Arist., De an., auf. Zur Abhängigkeit der „kleinen Kommentare" des Blemmydes von Ammonios Kommentar zu De interpretatione vgl. auch Anm. 57. – Zu I, 8, 693 D 13–696 A 1 vgl. Ammonios, In Isag. (ed. = Anm. 49), S. 68, 11–13; zu I, 20, 697 C 14–D 2 vgl. ebd., Prooem., S. 1, 7–10; zu II, 17, 704 D 14–705 A 4 vgl. ebd., S. 9, 27–10, 6 (= Anm. 99); zu III, 15, 712 D 11–713 A 4 vgl. ebd., S. 35, 19–22 sowie K. Oehler, Zacharias von Chalkedon über die Zeit. *BZ* 50 (1957) 36–38.

[101] Zu VI, 5–12, 728 B 1–D 2 vgl. Ammonios, In Cat., Prooem., (ed. = Anm. 31) S. 1, 13–2, 2. 8–12. 2–7. 3, 16–19. 8–16 (vgl. aber auch Olympiodoros, Prolegomena, 1, ed. A. Busse, *CAG* XII 1. Berolini 1902, S. 3, 8–34. 5, 7–22). Das Thema ist in den Einleitungen zur Kategorienschrift traditionell; der Kommentar des Ammonios muß nicht unmittelbar benutzt worden sein, selbst wenn sich zumindest für einen ersten Blick (vgl. aber Anm. 101 a) auch im 8. Kapitel des Blemmydes eine gewisse Nähe beider Texte nahelegt (vgl. zu VIII, 1–3, 737 A 5–B 14. C 6 Amm., In Cat., 1, S. 15, 10–25; zu 4, 737 C 7–740 A 13 Amm., 1, S. 16, 24–17, 3; zu 5, 740 B 1–2. 4–9 Amm., 1, S. 15, 29–16, 4; zu 6, 740 C 1–3 Amm., 1, S. 19, 17–19; zu 7, 740 4–5 Amm., 1, S. 20, 14–21; zu 8, 740 C 6 Amm., 1, S. 20, 26–21, 2; zu 9, 740 C 10–13 Amm., 1, S. 17, 9–10. 18, 18–25; zu 12, 740 D 15–741 A 6 Amm., 1, S. 23, 25–24, 7; zu 13, 741 A 15–16 Amm., 1, S. 23, 8–11; zu 17, 744 A 1–2 Amm., 1, S. 23, 21–24; 18, 744 A 3–5 Amm., 1, S. 22, 21–23 (vgl. VIII, 12, 741 A 7–10); zu 19, 744 A 6–8 Amm., 1, S. 23, 6–8. Zu VIII, 14, 741 B 8–9. C 1–5 vgl. man auch Ioh. Philoponos, In Cat., ed. A. Busse, *CAG* XIII 1. Berolini 1898, S. 15, 27–30. 23–27 und zu 10, 740 D 2–5 David, Scholia in Isag., 9, S. 122, 30–33.

[101a] VI, 1–12, 725 C 3–728 D 2 = Eliae (olim Davidis) In Aristotelis Categorias Commentarium, Prooem., ed. A. Busse, *CAG* XVIII 1. Berolini 1900, S. 108, 21–109, 6. 24–25. 111, 1–3. 17–19. 24–25. 27–29. 33–34. 112, 8–11. 17–20. Aus dem 8. Kapitel der Epitome könnten die letzten Abschnitte, wenn auch, wie es wahrscheinlich ist, nicht unmittelbar, auf dieselbe Quelle zurückgehen: vgl. VIII, 13–14, 741 B 5–D 7 mit In Cat., 1, S. 140, 26–141, 15; VIII, 18–23, 744 A 3–B 13 mit In Cat., 1, S. 142, 36–143, 11; VIII, 16–17, 741 D 11–744 A 2 mit In Cat., 1, S. 143, 12–14. 19–20; VIII, 24, 744 C 1–8 mit In Cat., 1, S. 143, 32–144, 1. Schließlich vgl. man XVI, 16, 804 A 12–B 3 mit In Cat., 1, S. 149, 35–38 (15, 801 C 11–804 A 11 mit ebd., S. 149, 4–35); XIV, 1–2, 781 A 3–B 6 mit In Cat., 1, S. 145, 3–9. 31–33. 158, 17–20; XIII, 13–17, 780 A 12–B 9 mit In Cat. 1, S. 138, 12–15.

[102] I, 1, 692 A 3–B 1.

[103] Vgl. XXVI, 16. 28. 30–31. 889 A 1–14. 892 B 8–9. 893 A 1–B 3; XIV, 1, 781 A 3–8.

sind die beiden ihrer Funktion nach zu unterscheidenden Terme, wie Blemmydes es gegen seine Vorlage, Ammonios' Kommentar zu Περὶ ἑρμηνείας, im Abschnitt über das kategorische Urteil betont[104]. Entscheidend ist, daß Blemmydes in der Einleitung den Begriff des Terms mit jenem der Definition in einen unmittelbaren Zusammenhang bringt, „sagt man doch für ὅρος auch ὁρισμός" [105]. Die Definition bezeichnet in einer sprachlichen Kurzformel die Usie einer Sache: das, was ein Sachverhalt[106] seinem Sein nach ist. Vom Namen, mit dem wir eine Sache benennen, unterscheidet sie sich, meint Blemmydes, nur durch ihre Ausdrücklichkeit[107]. Die Terme einer Aussage, z. B. der Proposition „Βασιλεὺς φιλοσοφεῖ", nämlich „Βασιλεὺς" und „φιλοσοφεῖ", sind für Blemmydes gewissermaßen Definitionen: weil sie den Sachverhalt definieren, werden sie Terme genannt[108]. Sofern Term und Definition auf ein πρᾶγμα verweisen und dessen Usie bezeichnen, werden sie terminologisch gleichgesetzt und im folgenden auch nicht mehr unterschieden[109] – und dies im offenen Gegensatz zur unmittelbaren Vorlage in den Prolegomena des David[110], mag dieser selbst auch im weiteren Kontext einen eindeutigen Unterschied zwischen beiden Termini nicht wahren[111]. Die Bedeutung dieses Vorgehens von Blemmydes wird erst im Verlauf seiner weiteren Darstellung sichtbar; Logik als kritisches Instrument zur Beurteilung des Wahrheitsgehalts von Aussagen[112] ist für Blemmydes vorzüglich Termlogik, mag sie auch im Vergleich zur *Logica*

[104] Vgl. bes. XXVII, 12, 897 B 10–12. C 10. 12; 15, 897 D 13–900 A 3; 18 19, 900 B 3–5. C 3–4.

[105] I, 2, 692 B 13.

[106] Zu I, 3, 692 C 7–8 vgl. den *apparatus fontium et parallelorum* bei Anastasios Sinaites, Viae Dux, II, 1, 27–29, ed. K.-H. Uthemann (*CCSG* 8). Turnhout–Leuven 1981, S. 24. Zu I, 21, 697 D 3–4 sei auf ebd., II, 1, 30–31, aber auch auf Ammonios, In Isag., S. 54, 9 und David, Prolegomena, 6, S. 15, 15–16 verwiesen. Zu πρᾶγμα als Sache und als Sachverhalt vgl. S. 148. 152.

[107] I, 2, 692 C 2–6; vgl. auch I, 21, 697 D 6–700 A 2 (aus David: Amm. 99).

[108] I, 1, 692 B 4–5.

[109] Vgl. I, 3, 692 C 7–8 mit I, 4. 6, 693 A 4. 13 u. öfter. – XIV, 1, 781 A 8–12.

[110] 5, (ed. = Anm. 46) S. 13, 7–26, bes. Z. 16–18 (vgl. ebd., S. 11, 17–18). – Zu I, 1, 692 A 3. 7–8 vgl. David, 5, S. 13, 18–19; zu I, 2, 692 C 1 vgl. David, 5, S. 11, 18–19; 6, S. 18, 14–15. 33 (es handelt sich um einen Allgemeinplatz); zu 2, 692 C 4–6 vgl. ebd., 5, S. 11, 31–32.

[111] Vgl. 4, S. 10, 24. 25. 28; 5, S. 11, 18. 32; 6, S. 18, 5. 14. 33 usw.

[112] VII, 2, 729 A 8–13 (vgl. Anm. 93). Zum hier eingeführten Begriff des Beweises vgl. man XII, 28, 776 B 11–14; wie der Kontext zeigt, operiert für Blemmydes der Beweis entscheidend aus der Definition, welche in der Logik als Term fungiert. „Die wirklichen Beweise werden auf Grund von Definitionen vollzogen", hatte Blemmydes bei Ammonios, In Isag., S. 35, 23 lesen können.

modernorum des Abendlandes nur eine Termlogik *in nuce* sein, nämlich ohne ausdrückliche Reflexion auf die sog. *proprietates terminorum* wie die Supposition, Appellation, Restriktion usw. von Termen[113]. Entscheidend ist, daß der Term, angeregt durch die Syllogistik, bei Blemmydes eine zentrale Bedeutung für die Analyse der Proposition und damit für die Bestimmung dessen, was wahr ist, und das Referenzproblem gewinnt[114].

Das auf den ersten Blick vorherrschende Sprachmodell dieser Termlogik ist ein konzeptualistisches oder mentalistisches, das letztlich auf die Deutung zur Einleitung von Περὶ ἑρμηνείας bei Alexander von Aphrodisias zurückgeht[115] und Blemmydes durch Ammonios und dessen Schule vermittelt wurde. Ein jedes sprachliche Zeichensystem stellt für eine bestimmte Sprachgemeinschaft die universalen, bei allen Menschen geltenden, gewissermaßen wahren Begriffe, welche die Wirklichkeit isomorph abbilden, dar. Vor jeder Sprache gibt es in dieser Auffassung eine begriffene Welt, welche als den Sprachen bzw. menschlicher Sprache überhaupt vorgegebene zum Zweck der Kommunikation angesprochen wird. Auf einen ersten Blick bestimmt nur dieses Modell die Logik des Blemmydes, und man könnte sagen, er betone geradezu die zwischen referierter Welt und Sprache vermittelnde Funktion der νοήματα, der Begriffe und Gedanken[116]. Schaut man

[113] Vgl. z. B. die in Anm. 20 und 21 genannten Ausgaben und Monographien.

[114] Eine ausführliche Begründung dieser These soll einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Term oder ὅρος meint bei Blemmydes im allgemeinen (außer XXVII, 14, 897 D 10; vgl. Amm., Prooem., S. 8, 12) kategorematische Sprachzeichen, nämlich ὄνομα und ῥῆμα im logischen Sinn, der vom grammatisch-syntaktischen zu unterscheiden ist (Anm. 103). Sie werden durchgängig als Subjektsterm (ὁ ὑποκείμενος ὅρος) bzw. Prädikatsterm (ὁ κατηγορούμενος ὅρος) bezeichnet (Anm. 104). Sofern sie sich auf Sachverhalte beziehen, bringen sie deren Definitionen (vgl. XXVII, 18, 900 B 3–C 2; Elias In Isag., 20 [ed. = Anm. 101a], S. 56, 25) oder „Kurzformeln", nämlich Namen (vgl. Anm. 107, ferner VIII, 1, 737 A 10–12; Simplikios, In Cat., 1, *CAG* VIII, S. 22, 15–19. 28, 13–18) oder Aufzählungen bestimmter Eigenschaften der Sachverhalte, ein. Terme müssen ihrer sprachlichen Artikulation nach nicht unbedingt etwas Einfaches sein, doch im Blick auf den Sachverhalt, den sie bezeichnen, sind sie es: τῷ σημαινομένῳ δέ γε ἁπλᾶ (XIV, 1, 781 A 8–12). Terme sind konstituiert durch einen Bezug zu einem bestimmten Bedeutungsgehalt oder Sachverhalt, den sie unter einer bestimmten Rücksicht in der Proposition vertreten (vgl. ebd. A 3–8). Ansätze zur Termlogik finden sich auch in der von J. L. Heiberg herausgegebenen Anonymi Logica (*Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser*, XV, 1. København 1929, 1–50) aus dem Jahre 1008, die, wie ich mit W. Lackner (Anm. 65) festhalten möchte, Blemmydes nicht als unmittelbare Quelle diente (doch vgl. man zu XV, 11, 792 A 3–14 auch 8, S. 8, 13–28).

[115] Vgl. Anm. 15.

[116] Zur Auswirkung dieses schon oben S. 130f. mit Anm. 58 angesprochenen Modells auf die Deutung der Kategorien vgl. XV, 14, 792 B 14–C 2 mit Olympiodoros, Prolegomena (= Anm. 101), 5, S. 18, 14–22, 2, bes. 21, 9–13. 23–24; Cat., 2, S. 41, 28–34; Ammonios, In Cat. (= Anm. 31), Prooem., S. 9, 17–18. 11, 18–12, 1; Ioh. Philoponos, In Cat. (= Anm. 101), Prooem., S. 9, 14–15. 12, 9–11.

aber besonders auf das, was Blemmydes in unauffälligen redaktionellen Eingriffen in seine Vorlagen einbringt, schaut man also darauf, wie er sich seine Quellen denkend aneignet, dann begegnet dem Leser ein anders orientiertes Sprachverständnis, in dem die νοήματα als vermittelnde Instanz zwischen Welt und Sprache an Bedeutung verlieren, teils sogar ortlos werden. Denn an solchen Stellen wird die Erkenntnisleistung der Sprachzeichen betont, ohne daß auf die νοήματα abgehoben wird. Die Sprache erschließt die Welt, sofern ihre Zeichen einen unmittelbaren Bezug zu den πράγματα herstellen. Was die νοήματα im konzeptualistischen Sprachmodell zu leisten haben, wird an den genannten Stellen nun als Leistung einer Tiefenstruktur der Sprachzeichen selbst verstanden, ohne daß zugleich eine Terminologie und damit eine klare Fassung des Problems vorgelegt wird[117].

Daß die Stoa hier hätte Pate stehen können, ist uns Heutigen, die wir die recht fragmentarische Überlieferung stoischen Sprachdenkens wieder zu verstehen mögen[118], naheliegend, konnte aber von Blemmydes auf Grund der ihm vorliegenden Tradition hellenistischer und frühbyzantinischer Aristoteleskommentare[119] kaum gesehen werden. Geradezu schlaglichtartig wird diese Situation durch einen Anhang zu seinem zweiten Substanzkapitel beleuchtet[120], in dem es zum Teil um den Ort und die Möglichkeit von Gegensätzen ging[121]. Blemmydes leitet den Anhang mit der Bemerkung ein, sowohl der λόγος als auch die δόξα könnten irgendwie Träger von Gegensätzen, von ἐναντία, sein[122]. Wie der Kontext es zeigt, meint λόγος den gesprochenen Aussagesatz, nämlich einen λόγος προφορικός, der wahr oder falsch sein kann, und δόξα den diesen begründenden λόγος ἐνδιάθετος. „Es scheinen nun beide", so sagt Blemmydes, ohne sich mit dieser Auffassung zu identifizieren, „für gegensätzliche Bestimmungen, so meint man, offen zu sein." Denn beide können wahr oder falsch sein; von einem dritten Wahrheitswert ist hier im Unterschied zu einer anderen Stelle keine Rede[123]. Bis hierher ist zunächst, abgesehen von der Terminologie, nämlich

[117] Diese Transformation, dies sei hier schon angemerkt, der überlieferten Deutung des Sprachmodells von Περὶ ἑρμηνείας konnte an sich am Wortlaut des Aristoteles, De int., 1, 16 a 3 anknüpfen, sofern er nicht einfachhin von den φωναί, d. h. den Lautgebilden als Symbolen spricht, sondern von „dem, was in einem Lautgebilde ist": Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα. Vgl. S. 148f.

[118] Vgl. Anm. 12.

[119] Vgl. z. B. Ammonios, In De int., 1 (ed. = Anm. 56), S. 17, 26–28. 22, 14 (Anm. 146).

[120] XX, 28–32, 829 C 3–832 A 5.

[121] XX, 9–13. 20–26, 825 A 4–D 2. 828 C 1–829 C 1.

[122] Φαίνεται δὲ καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ δόξα τῶν ἐναντίων εἶναί πως δεκτικά (829 C 3–4).

[123] XXV, 47, 880 D 6–12. Während eine Behauptung und deren Negation im allgemeinen (45–46, 880 C 9–D 5) wahr oder falsch ist, gilt dies nicht bei Sätzen wie „Der Wind ist schwarz" (D 12) und deren Verneinungen. Unabhängig davon, ob ein Wind weht, d.h.

von der Einführung der Termini λόγος προφορικός und λόγος ἐνδιάθετος, noch nichts gesagt, was auf die Herkunft des Texts und des Arguments verweisen könnte. Dieses leistet die nun folgende Begründung der These, in welcher es heißt: Ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ δόξα μένουσιν ὅπερ εἰσί, τοῦ πράγματος μεταβάλλοντος[124]. Wäre dem nicht so, könnten nämlich beide nicht die gegensätzlichen Bestimmungen „wahr" und „falsch" annehmen[125]. Beide sind etwas, was einer Bewegung oder einer Veränderung nicht fähig ist: ἀκίνητα μένει καὶ ἀμετάβλητα[126]. Ja, heißt es weiter, eigentlich bleiben tut weder das eine noch das andere: μᾶλλον δὲ εἰπεῖν οὐδὲ μένει. Denn der Satz „Sokrates sitzt" und der diesem Satz entsprechende λόγος ἐνδιάθετος, die Proposition /Sokrates sitzt/, welche beide wahr und falsch sein können, je nachdem ob Sokrates zu dem Zeitpunkt, zu dem sie aktualisiert werden, sitzt oder aufsteht, haben, sobald sie aktualisiert worden sind, keine Existenz mehr; sie sind einerseits in bezug auf die sich verändernde Wirklichkeit der Welt etwas Beständiges, anderseits in ihrem Vollzug selbst etwas Unbeständiges und Vergängliches: ἅμα τῷ δοξασθῆναι τὸ πρᾶγμα, ἡ δόξα πέπαυται, καὶ ἅμα τῷ ῥηθῆναι ὁ λόγος ἔφθαρται[127].

Diese auf den ersten Blick merkwürdige, da aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgerissene Lehre ist uns bekannt; sie wird bei Alexander von Aphrodisias dem Chrysipp zugeschrieben, nur daß dieser anstelle von δόξα den Terminus ἀξίωμα gebraucht[128]. Das stoische Axioma entspricht in etwa dem, was man heute auch im deutschen Sprachbereich Proposition

aktuell existiert, ist es klar, daß beide Sätze weder wahr noch falsch (da „sinnlos") sind. „Wahr" und „falsch" sind Werte des sinnvollerweise Sagbaren (D 10). Im unmittelbar folgenden Kontext nimmt die Epitome dies jedoch nicht mehr ernst. Denn nun heißt es: „Es ist falsch, daß der Wind schwarz ist, ... und wahr, daß er nicht schwarz ist"; denn er habe keine Farbe (48, 881 A 2–8). Vgl. auch XXV, 1, 872 A 3–5 mit XXV, 21, 876 C 13–D 8. Zur stoischen Position vgl. bes. A. Virieux-Reymond, La logique et l'épistémologie des stoïciens. Chambéry o. J. (1949 oder 1950), 188ff.

[124] XX, 29, 829 D 2–3.

[125] XX, 30, 829 D 4–5. Das folgende Argument ist auf Grund der allzu knappen Zusammenfassung kaum verständlich. Was Gegensätzliches annimmt, „erleidet" Veränderung. Wenn aber λόγος und δόξα unveränderlich bleiben, dann „erleiden" sie keine Veränderung, wie sie das πρᾶγμα „erleidet". Wenn dem so ist, dann können beide auch keine gegensätzlichen Bestimmungen annehmen. Wie können sie dann aber die gegensätzlichen Wahrheitswerte „wahr" und „falsch" annehmen? Indem sie zwar unveränderlich bleiben, doch im aktualen Vollzug der Sprache und des Denkens etwas Vergängliches sind, nämlich „genaugenommen auch nicht bleiben": XX, 31, 829 D 8–13.

[126] XX, 30, 829 D 6–7.

[127] XX, 31, 829 D 8–10.

[128] In Anal. Priorum Librum I, 15, ed. M. Wallies, *CAG* II 1. Berolini 1883, S. 177, 25–182, 8; vgl. dazu W. and M. Kneale, a. O. (= Anm. 1), 154–156.

nennt[129]. Es ist in der stoischen Sprachtheorie[130] ein λεκτόν, und zwar eines, ein voll- und selbständiges. Die Lateiner nannten das λεκτόν, nebenbei bemerkt, meist *dictum* oder *enuntiatum*[131]; in Augustins Dialektik heißt es *dicibile*[132], in seinen anderen Schriften und in der augustinischen Tradition meist *uerbum interius* oder *cordis*[133]. Es ist für die stoische Sprachtheorie das, was die Sprachzeichen primär bezeichnen: τὸ σημαινόμενον, der Bedeutungsgehalt oder Sinn[134] der Zeichen. Die Stoiker bezeichnen es als ein ἀσώματον, was im Kontext einer eher sensualistischen Erkenntnistheorie aufhorchen läßt. Als unkörperlich Seiendes grenzen die Stoiker es von der φωνὴ σημαντική, dem Lautgebilde, als dem Zeichen oder σημαῖνον einerseits und anderseits vom τυγχάνον (πρᾶγμα) als Bezugspunkt des Sprechens oder Gegenstand, über den gesprochen wird, ab[135]. Das Axioma ist, wie schon gesagt, ein αὐτοτελὲς λεκτόν, wodurch der Unterschied zu unvollständigen und nur relativ selbständigen λεκτά gekennzeichnet wird[136], nämlich zu solchen Bedeutungsgehalten, wie sie die einzelnen signifikanten, d. h. kategorematischen Sprachzeichen, die (auch unabhängig vom Kontext in einer Proposition) etwas bezeichnen, besitzen. So sind die Nomina mit ihren Kasus und die Verben Zeichen für unvollständige λεκτά, da sie ihren be-

[129] Vgl. E. BRAUN–H. RADERMACHER, Wissenschaftstheoretisches Lexikon. Graz–Wien–Köln 1978, 460–463; W. and M. KNEALE, a. O. (= Anm. 1), 156. – Vgl. XXVII, 2, 896 B 5–7; Ammonios, In An. Pr. I, 1, ed. M. WALLIES, *CAG* IV 6. Berolini 1890, S. 26, 36–27, 2.

[130] Vgl. die in Anm. 12 genannte Literatur, bes. B. MATES, a. O., 16.

[131] Vgl. Seneca, Epistulae 117, 13, ed. F. PRÉCHAC, V. Paris 1971, 49.

[132] Vgl. J. PINBORG, a. O. (= Anm. 12), 158; G. NUCHELMANS, Theories of the Proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity (*North-Holland Linguistic Series* 8). Amsterdam–London 1973, 192f.; K. GRUBMÜLLER in: Verbum et Signum I (Festschr. F. Ohly). München 1975, 212f.

[133] Vgl. H. ARENS, a. O. (= Anm. 14); B. J. LONERGAN, VERBUM, Word and Idea in Aquinas. London 1968, X–XIII; R. A. MARKUS, St. Augustine on Signs. *Phronesis* 2 (1957) 60–83; A. SCHINDLER, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 4). Tübingen 1965; M. L. COLISH, The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge (*Yale Historical Publications*, Misc. 88). New Haven–London 1968, 8–81, bes. 75f.

[134] In der Terminologie von G. Frege, Intention in jener von R. Carnap.

[135] Vgl. Sextus Empiricus, Adv. Math. VIII 11, 12; J. PINBORG, a. O. (= Anm. 12), 156. – Wenn es z. B. bei Diogenes Laertios VII 65 heißt, ein ἀξίωμα sei das, was wahr oder falsch ist, nämlich ein πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, dann ist unter πρᾶγμα hier der wahre bzw. falsche Bedeutungsgehalt auf der Ebene des σημαινόμενον, nicht das denotierte πρᾶγμα, d. h. nicht etwas τυγχάνον gemeint. Das Wort πρᾶγμα hat hier dieselbe Konnotation wie z. B. bei Blemmydes (vgl. S. 150 sowie Anm. 190) oder L. Valla (vgl. den in Anm. 195 genannten Text).

[136] Diogenes Laertios VII 63; vgl. VII 65 (= Anm. 135); W. and M. KNEALE, a. O. (= Anm. 1) 144; J. PINBORG, Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick (*Problemata* 10). Stuttgart–Bad Cannstatt 1972, 31.

stimmten Sinn erst im Kontext, im Satz als primärer sprachlicher Einheit, erhalten[137]. Der entscheidende Unterschied zu Aristoteles' Sprachmodell in der Einleitung zu Περὶ ἑρμηνείας besteht darin, daß der sprachliche Ausdruck als Zeichen bei aller Betonung von Anomalie versus Analogie[138] notwendig mit seinem Bedeutungsgehalt verbunden ist. Dieser Bedeutungsgehalt ist etwas Asomatisches, also im Phonetischen nicht Greifbares, gewissermaßen die innere Form des Zeichens, welche ein Zeichen als jeweils bestimmtes im Zusammenhang oder σύστημα[139] der Zeichen festlegt. Während im Sprachmodell von Περὶ ἑρμηνείας eine „natürliche" Beziehung und Isomorphie zwischen Denken und Wirklichkeit vorausgesetzt wird[140], geht das stoische Sprachmodell vom Bedeutungsgehalt der Sprachzeichen aus, der als Zusammenhang, welcher eine Sprache – wir würden heute sagen als synchrones System – konstituiert, aufgefaßt wird und das Miteinander-Sprechen über die Welt ermöglicht. Denotieren oder Referieren als sprachliche Identifikationsleistung ist etwas Sekundäres, was erst im aktualen Prozeß des Sprechens geschieht und dabei jeweils durch die Geschichte vergangenen Sprechens über die Welt, d. h. durch das weitgehend anomale, gewordene System der Zeichen und ihres Bedeutungsgehalts, bestimmt ist. Erst im aktualen Sprechen erhalten die Sprachzeichen als kategorematische einen Bezug auf die Gegebenheiten, die τυγχάνοντα, d. h. auf die Welt, über die gesprochen

[137] Vgl. N. KRETZMANN, Semantics, History of, in: Encyclopedia of Philosophy (ed. P. EDWARD). London 1967, 364.

[138] In der stoischen Sprachtheorie werden, sofern sie die Sprachzeichen genetisch deutet, zwei Phasen unterschieden: *natura* und *articulatio*. Die Sprache ist Produkt des Menschen, seiner sprachschöpferischen Vernunft: *ars imitans naturam*. In einer ersten „natürlichen" Phase werden „erste Worte" gebildet, die das, was sie bezeichnen sollen, irgendwie z. B. lautmalerisch nachahmen, doch als Produkt menschlicher *ars* stets etwas Willkürliches und Konventionelles, etwas von θέσις und συγκατάθεσις Getragenes sind. Die Erweiterung der Sprache, die zweite Phase, vollzieht sich als *articulatio* der „ersten Worte", deren wichtigste spracherweiternde Form wohl die *translatio* ist (vgl. K. BARWICK, a. O. [= Anm. 12], 34; J. PINBORG, a. O. [= Anm. 12], 163). Hier kommt der pragmatisch orientierte Sprachgebrauch zum Zuge und damit die Anomalie versus Analogie. Das Problem der Anomalie betrifft primär die welterschließenden Wortarten, die Appellative und Verben, deren λεκτόν ein allgemeiner Bedeutungsgehalt ist (κοινὸν σημαινόμενον oder κατηγόρημα); denn nur diese bringen ein inhaltliches Universale mit der Welt, die nur aus Individuen (τυγχάνοντα) besteht, in Verbindung. Zu der Wortartenlehre der Stoa vgl. z. B. W. and M. KNEALE, a. O. (= Anm. 1), 143. 144. 149.

[139] Vgl. A. VON DER STEIN, Der Systembegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung, in: System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation, hrsg. v. A. DIEMER (*Studien zur Wissenschaftstheorie* 2). Meisenheim am Glan 1968, 1–14. Die Stoa versteht die Sprache als semantisches System, welches Erkenntnisleistung ermöglicht, ohne eine „natürliche" Beziehung oder Isomorphie zwischen Denken (vgl. Anm. 141) und Wirklichkeit zu fordern, und dabei synchron und diachron funktioniert.

[140] Vgl. unten S. 146.

wird. Der Bezug auf die Welt ist dabei nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch die ἀξιώματα oder λεκτά, die, wie es in diesem Zusammenhang bei Sextus Empiricus heißt, gewissermaßen als νοητά fungieren[141]. Sie bestimmen das Denken und die Erkenntnis von Welt, ohne daß sie deshalb zuvor isomorphe Abbildungen der denotierten Dinge oder Sachverhalte, also Widerspiegelungen vorgegebener Formen oder Eide sein müßten[142].

Wenden wir uns an dieser Stelle wieder dem Text des Blemmydes zu. Die Doxa und der Logos, das λεκτόν und sein sprachlicher Ausdruck bleiben, was sie sind, während sich die πράγματα verändern. Die λεκτά bestimmen vorgängig zur Vielfalt der vergänglichen πράγματα deren Sinn und Bedeutungsgehalt, deren Wahrsein, wie Sextus Empiricus sagen würde[143]. Insofern legen die λεκτά für den Sprechenden ein Verstehen der πράγματα seiner Welt fest, indem sich das Sprechen als Akt auf diese vorgegebene Wirklichkeit der Welt bezieht[144].

Was Blemmydes bzw. seine Vorlage gegen diese stoische These einzuwenden haben, erhellt schlaglichtartig ihr Verhältnis zum Ansatz stoischen Sprachdenkens. Ihr Einwand zielt auf die Bestreitung des λεκτόν und seiner Erkenntnisleistung, was leicht fällt, sofern es in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr zur Sprache gebracht und auf das νόημα im Sprachmodell der Einleitung zu Περὶ ἑρμηνείας reduziert wird. In der Tradition der Aristoteleskommentare ist dies nichts Neues[145]. Zumindest bei Ammonios hatte Blemmydes selbst dies auch ausdrücklich zu lesen bekommen: das λεκτόν sei nichts anderes als das zwischen Wirklichkeit und sprachlichem Ausdruck vermittelnde νόημα[146]. Der Unterschied zwischen dem voll- und

[141] Adv. Math. VIII 10. Sagt jemand „Sokrates sitzt", so ist dies nur wahr, wenn Sokrates im Zeitpunkt des Sprechens sitzt und nicht gerade aufsteht, im aktualen Beziehen des sinnlich wahrgenommenen πρᾶγμα auf das λεκτόν: κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.

[142] M. E. ist die stoische Erkenntnistheorie, insbes. das apriorische Moment der κοιναὶ ἔννοιαι im Ausgang von der Sprachtheorie der Stoa zu deuten. Vgl. Anm. 74.

[143] Vgl. den in Anm. 141 zitierten Text und die Interpretation desselben bei W. and M. Kneale, a. O. (= Anm. 1), 151.

[144] Insofern bleiben δόξα und λόγος im Unterschied zu den dauernd sich verändernden πράγματα, mit denen der Sprechende es zu tun hat, unveränderbar, im gewissen Sinn unabhängig von den sich verändernden Gegebenheiten. Abhängig sind sie von ihnen, sofern es vom Zeitpunkt des aktualen Sprechens und damit von der Veränderung der Welt abhängt, ob ihnen der Wahrheitswert „wahr" oder „falsch" zukommt. Im Zeitpunkt ihrer Aktualisierung vergehen sie, mag auch diese These von der „Sterblichkeit" der λεκτά, wie sie von W. and M. Kneale, a. O. (= Anm. 1), 155 genannt wurde, eine überspitzte Formel sein.

[145] Vgl. z. B. Simplikios, In Cat., Prooem., *CAG* VIII, S. 10, 3–4: τὰ δὲ λεγόμενα καὶ λεκτὰ τὰ νοήματά ἐστιν, ὡς καὶ τοῖς Στωικοῖς ἐδόκει.

[146] Vgl. den in Anm. 164 zitierten Text, ferner ebd., S. 22, 14, wo Ammonios die ἁπλᾶ νοήματα mit dem λόγος ἐνδιάθετος gleichsetzt.

selbständigen λεκτόν der Proposition einerseits und dem nur relativ selbständigen Bedeutungsgehalt kategorematischer Konstituentien einer Proposition anderseits wird dabei aufgehoben bzw. nivelliert. Und so hebt Blemmydes bzw. seine Vorlage gegen die stoische These einfach auf den Erkenntnisvollzug der Seele[147] und auf die *adaequatio intellectus et rei*[148] ab, auf Grund welcher Erkennen und Wirklichkeit in einer unvermittelten, isomorphen Beziehung der Korrespondenz stehen, welche dem sprachlichen Zeichen mittels Konvention erst seinen Bedeutungsgehalt vermittelt: Begriff bzw. Urteil werden nachträglich zu ihrer vorsprachlichen Erkenntnis zum Zweck der Kommunikation sprachlich ausgedrückt und bezeichnet. Daß Denken selbst von der Sprachform bestimmt ist, kann in dieser Sicht nur etwas Nachträgliches, die Ausdrucksmöglichkeiten des Denkens Einschränkendes sein. M. a. W., das eigentliche Anliegen der stoischen Sprachtheorie wird auf Grund des vorherrschenden konzeptualistischen oder mentalistischen Sprachmodells nicht verstanden und kann deshalb das dem Blemmydes eigene Denken, sofern es zum vorherrschenden Sprachmodell Gegenläufiges anspricht, nicht befruchten.

Die These, daß die konzeptualistische Deutung der einleitenden Bemerkungen von Περὶ ἑρμηνείας die Logik des Blemmydes und seine Darstellung sprachlicher Leistung beherrscht, daß sich aber gegenläufig zu dieser traditionellen Sicht bei Blemmydes Aussagen finden, welche auf eine unmittelbare, nicht nur nachträgliche Erkenntnisleistung der Sprache zielen, soll nun anhand einiger Schlüsseltexte begründet und verdeutlicht werden.

Schon in der weitgehend im Ausgang von Davids Prolegomena formulierten Einleitung der 'Ἐπιτομὴ λογική[149] findet sich im erkenntnistheoretischen Kapitel ein auffälliger Einschub aus Ammonios' Kommentar zu Περὶ ἑρμηνείας[150], welcher dem Blemmydes zur Einführung und Begründung des von Aristoteles eben dort vertretenen Sprachmodells dient. Der Einschub

[147] XX, 32, 829 D 14–832 A 5.

[148] XX, 32, 832 A 4–5. Zu Aristoteles' Verhältnis zu einer vorprädikativen Wahrheit als *adaequatio* vgl. J. Moreau, in: S. Mansion (ed.), Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er sept. 1960. Louvain 1961, 21ff. Die Formel stammt nicht, wie Thomas von Aquin, S. th. I, q. 16, a. 2 ad 2; Qu. de ver. 1, a. 1 meinte, aus Isaak Israeli (J. T. Muckle, Issak Israeli's Definition of Truth. *Archives d' histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 8 [1933] 5–8; A. Altmann– S. M. Stern, Isaac Israeli, A Neoplatonic philosopher. Oxford 1958, 58), sondern von Avicenna (vgl. H. Blumenberg, *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 [1960] 12; vgl. ferner P. Weingartner, Ontologische Fragen zur klassischen Wahrheitsdefinition, in: ders. [Hrsg.], Grundfragen der Wissenschaft und ihre Wurzeln in der Metaphysik. Salzburg–München 1967, 39 Anm. 9; 58ff.; K. Flasch, *Philosophisches Jahrbuch* 72 [1965] 340f.).

[149] Vgl. Anm. 93 und 99.

[150] Vgl. Anm. 100.



stammt aus jenem Abschnitt des Prooimions, in dem Ammonios sich gegen die „Athetese der Hermeneutik" aus dem *Corpus Aristotelicum* wendet, wie sie Andronikos von Rhodos vertreten hatte[151]. Ammonios möchte hier mit letztlich wohl auf Alexander von Aphrodisias zurückgehenden Argumenten den Nachweis erbringen, daß Aristoteles in *De anima* die νοήματα als παθήματα τῆς ψυχῆς bezeichnet habe, also von hier aus[152] kein Beweis gegen die Echtheit von Περὶ ἑρμηνείας zu führen sei[153].

Aristoteles geht in der Einleitung zu Περὶ ἑρμηνείας davon aus, daß zwischen der Wirklichkeit der Welt, der innerseelischen, d. h. mentalen[154] Wirklichkeit und dem Sprechen bestimmte, wenn auch verschiedene Verhältnisse oder Korrespondenzen bestehen: zwischen den Lautgebilden der Sprache und den παθήματα τῆς ψυχῆς besteht eine Zeichen- bzw. Symbolrelation, die „willkürlich" ist, sofern die Zeichen von Sprachgemeinschaft zu Sprachgemeinschaft verschieden sind[155]; zwischen den παθήματα und den πράγματα ist eine Ähnlichkeitsrelation angesetzt[156]. Diese mag so verstanden sein, daß die Wirklichkeit der Welt sich im erkennenden Subjekt widerspiegelt; Ammonios hat diese Relation so gedeutet[157] und Blemmydes hat seine Interpretation übernommen[158]. Zwischen den παθήματα der Seele und den sprachlichen Zeichen besteht trotz aller „Willkür" eine notwendige, gewissermaßen natürliche Beziehung, welche von Aristoteles mit der These begründet wird, bei allen Menschen seien die παθήματα der Seele identisch[159]. Offensichtlich kommt in diesem Modell den παθήματα die vermittelnde Funktion zwischen Sprache und Wirklichkeit zu; Ammonios[160] und in seinem Gefolge Blemmydes[161] haben diese Funktion der παθήματα, welche sie als νοήματα deuteten, betont herausgestellt: die sprachlichen Zeichen bedeuten primär die Inhalte des Denkens[162], welche ihnen einen Weltbezug oder Referenz vermitteln; sie sind primär Darstellung begriffener, im Begriff

[151] P. MORAUX, a. O. (= Anm. 15), 117–119.

[152] Es geht um den passiv-rezeptiven Charakter des an die sinnliche Erfahrung gebundenen Denkens des Menschen. Vgl. Blemmydes III, 19, 713 C 6.

[153] Prooem. (ed. = Anm. 56) S. 5, 24–7, 14.

[154] Man beachte, daß Aristoteles selbst in De int., 1, 16 a 9–10 das Stichwort des νόημα geliefert hat.

[155] De int., 1, 16 a 5–6.

[156] De int., 1, 16 a 6–8.

[157] In De Int. (= Anm. 56), 1, S. 18, 29–30. 20, 1–2. 19–22.

[158] XXVI, 21, 889 D 3–4: Τὰ γὰρ νοήματα τῶν πραγμάτων εἰσὶν εἰκόνες ἐν τῇ ψυχῇ.

[159] De int., 1, 16 a 6–7.

[160] 1, S. 17, 24–26. 18, 6–7.

[161] XXVI, 21, 889 D 1–4.

[162] Der Begriff des νόημα meint zunächst den Denkgehalt. Dies spiegelt sich z. B. in der jeweils verschiedenen Übersetzung des Boethius und Wilhelm von Moerbeke als auch in der Interpretation des Thomas von Aquin wider.

offenbarer[163] Welt. Ammonios nimmt hier ausdrücklich gegen das stoische λεκτόν als das Denken und die Wirklichkeit der Welt vermittelnde Instanz Stellung[164]. Die Vermittlung leistet bei ihm und Blemmydes das Eidos des erkannten Gegenstandes: νοεῖν ist nichts anderes als das Empfangen der *species* oder Form und Gestalt des νοούμενον[165]. Weil der Nus im Denken das, was er denkt, empfängt, besteht zwischen ihm und seinen Gehalten einerseits und der ihm vorgegebenen Wirklichkeit andererseits ein eindeutiges Entsprechungsverhältnis, das in verschiedenen Sprachen unterschiedlich und in jeder Sprache in verschiedenen gleichwertigen, synonymen Ausdrücken dargestellt werden kann[166].

Während bei Ammonios nicht jedes Entsprechungsverhältnis von Denken und Sein die Wahrheitsfrage aufwirft, sondern nur jenes, in dem eine Behauptung oder Verneinung gesetzt wird[167], billigt Blemmydes auch dem Begriff oder ἁπλοῦν νόημα Wahr- und Falschsein zu. Indem er seine Vorlage[168] umformt, spricht er von ἀληθῆ νοήματα, welche gegeben seien, wenn die νοήματα sich „genau den πράγματα angleichen", nämlich ὁμοιώματα derselben sind, und von ψευδῆ νοήματα[169]. In seiner Vorlage hatte er nur gelesen, daß die νοήματα auf das Begreifen der πράγματα zielen und „dann fürwahr νοήματα sind, wenn sie sich gleichsam den πράγματα anpassen"[170]. An einer anderen Stelle bringt Blemmydes, auch hier seine Vorlage umformend, die Nomina und Verben als jene kategorematischen Sprachzeichen, aus denen sich Subjekts- und Prädikatsterm der Aussage aufbauen[171], unabhängig von ihrer Funktion in einer Aussage mit der Wahrheitsfrage in Beziehung[172].

Die Kurzformel von den ἀληθῆ bzw. ψευδῆ νοήματα bringt ein dem Sprachmodell von Περὶ ἑρμηνείας immanentes Problem unbedacht und naiv

[163] Blemmydes bringt dies durch den Begriff δηλοῦν zur Geltung.

[164] 1, S. 17, 26–28: καὶ οὐδὲν ἕτερον δεῖ παρὰ ταῦτα ἐπινοεῖν μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος, ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑποτιθέμενοι λεκτὸν ἠξίουν ὀνομάζειν.

[165] XXVI, 22, 889 D 5–6 = Ammonios, 1, S. 20, 22–23.

[166] 1, S. 20, 16–26.

[167] Vgl. u. a. 1, S. 18, 4–22. 21, 32–22, 2 sowie Arist., De int., 1, 16 a 12. 14. b 24; ders., Cat., 2, 1 a 16–18 (passim).

[168] Vgl. Anm. 57.

[169] XXVI, 23, 889 D 7–10.

[170] Ammonios, In De Int., 1, S. 18, 28–29.

[171] XXVI, 16, 889 A 1–14; vgl. Anm. 103, ferner S. 149 mit Anm. 178.

[172] XXVI, 24, 889 D 12–892 A 1; vgl. Ammonios, In De Int., 1, S. 21, 10–13. Die terminologische Unschärfe des Ammonios in Sätzen wie τό τε νόημα ἀληθὲς καὶ ἡ ἀπόφανσις (S. 21, 14–15; vgl. auch Z. 23–24) mag Blemmydes zu einer verkürzten Sprechweise, welche mit anderen Aussagen bei ihm kontrastiert (vgl. XX, 32, 829 D 14–832 A 5: Anm. 147; ferner XIV, 22, 785 C 5–13), veranlaßt haben; diese Sprechweise artikuliert aber zugleich ein sachliches Problem (vgl. das folgende und Anm. 148).

zur Sprache: Werden die παθήματα mit den νοήματα identifiziert und zugleich als ὁμοιώματα τῶν πραγμάτων verstanden, d. h. als Hinnahme und Widerspiegelung der unserer menschlichen Vernunft vorgegebenen Gestalten (εἴδη) der Wirklichkeit, dann liegt es nahe, in diesen νοήματα einen Vollzug der *adaequatio intellectus ad rem*[173] zu sehen. Das νόημα wird hierbei als implizites Urteil verstanden[174], welchem auf der Ebene des Vorgegebenen oder πρᾶγμα nicht „das Ding“, „die Sache“, sondern „der Sachverhalt“ entspricht, d. h. die Tatsache, daß sich etwas so und deshalb nicht anders verhält. Wie das Wort „*res*“ beides abdeckt, so auch das Wort „πρᾶγμα“; man kann sich davon z. B. bei Ammonios und Blemmydes leicht überzeugen. Wird die vorgegebene Wirklichkeit als eine Welt von Sachverhalten, das „Ding“ als etwas, das sich so und so und nicht anders verhält, aufgefaßt, dann ist die vorgegebene Wirklichkeit der Welt als vorgegebene nicht unabhängig vom urteilenden Standpunkt des erkennenden Menschen konstituiert, dann ist im πρᾶγμα Objektivität mit Subjektivität schon vermittelt[175].

Der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der Ansatz bei einem πρᾶγμα vor jedem Bezug desselben zum erkennenden und sprechenden Menschen scheint für das Sprachmodell von Περὶ ἑρμηνείας unaufgebbare Voraussetzung, insbesondere dann, wenn man in ihm die theoretische Explikation eines naiv realistischen Standpunkts sieht. Setzt man zum Verständnis dieses Modells bei den „παθήματα in der Seele“ an, welche nur passiv widerspiegelnd ihre Ähnlichkeit mit den vorgegebenen „Dingen“ besitzen, dann ist diese Deutung wohl unbestreitbar. Beginnt man aber bei der Interpretation der Einleitung zu Περὶ ἑρμηνείας mit den Symbolen der παθήματα, welche, wie Aristoteles sagt, in der sprachlichen Verlautbarung (ἐν τῇ φωνῇ) gegeben sind[176], dann ergibt sich für den Interpreten dieses sprachlichen Kommunikationsmodells[177] auf Grund der welterschließenden Erkenntnis-

[173] Vgl. Anm. 148.

[174] Daß eine Termlogik diese Konsequenz zu unterlaufen sucht, zeigt deutlich die systematische Einteilung der Beziehungen zwischen sprachlicher Darstellung und dargestellter, bezeichneter Wirklichkeit (als Seiendes, Pragma und Bedeutung angesprochen, nicht aber als νόημα wie in XV, 14, 792 B 14–C 2: vgl. Anm. 116; J. PINBORG, Logik usw. [= Anm. 136], 33), welche Blemmydes in XIV, 1, 781 A 3–15 vorlegt: der Term gibt einen Sachverhalt, den er definiert, wieder, ist aber kein Urteil, keine Aussage (vgl. Anm. 109).

[175] In einem vorprädikativen oder präalethischen Entsprechungsverhältnis (vgl. Anm. 148), wie Ammonios jenes von Noema und Pragma versteht, kann es keinen Sinn haben, von Sachverhalt im Unterschied zu „Ding“, „Sache“, „Gegenstand“ zu sprechen. Vgl. auch In De Int., 1, S. 21, 16–26.

[176] De int., 1, 16 a 3; vgl. Anm. 117.

[177] XXVII, 3, 896 C 12–D 1; betonter tritt diese Aussage in der Vorlage bei Ammonios, In De Int., 1, S. 18, 30–35 hervor.

leistung oder Sachhaltigkeit von Sprache eine Verschiebung des Standpunkts; im Ansatz zeigt sich dies bei Ammonios, verschärft bei Blemmydes, sofern er Sprachzeichen und πρᾶγμα unmittelbar, d. h. nicht ausdrücklich durch das νόημα vermittelt, in Bezug setzt.

Ammonios hebt hervor, daß Aristoteles in der Einleitung zu Περὶ ἑρμηνείας nicht mit den πράγματα und νοήματα, sondern mit den φωναί, genauer mit τὰ ἐν τῇ φωνῇ beginne, d. h. mit etwas, das von der Lautgestalt unterschieden ist und „von der sprachlichen Vorstellungskraft geformt und gestaltet wurde“. Aristoteles meine nicht einfachhin die Worte als Zeichen, sondern etwas in ihnen, was sie als Zeichen konstituiert: in der Sicht des Logikers, der sich in Περὶ ἑρμηνείας mit dem Aussagesatz und seinem Wahrheitsanspruch beschäftigt, meine er die logische Tiefenstruktur des Aussagesatzes, seinen Aufbau aus Nomen und Verb[178]. Ὄνομα und ῥῆμα werden hier als Elemente einer logischen Form, der Prädikation, verstanden, welche drei Verwirklichungsebenen kennt: den Bereich des Noematischen, der sprachlichen Verlautbarung und der schriftlichen Fixierung[179]. Im Noematischen sind sie nicht einfachhin Widerspiegelungen vorgegebener Natur, sondern Produkte menschlicher Gestaltung, der ἐπίνοια[180], und menschlicher Konvention[181]. Für Ammonios sind sie beides, von der Natur und von der sprachschöpferischen Vernunft des Menschen bestimmt – in unaufhebbarer Spannung[182].

[178] Vgl. 1, S. 22, 9–11. 33–23, 1; 2, S. 39, 25–27.

[179] Diese Form, die Beziehung von logischem Nomen und Verb (1, S. 12, 24), von Subjekt und Prädikat des Aussagesatzes (1, S. 12, 18–20), tritt sowohl im νόημα, mit dem hier der stoische λόγος ἐνδιάθετος – im Gegenzug zum stoischen Ansatz – gleichgesetzt wird, als auch im gesprochenen und geschriebenen Satz auf: 1, S. 22, 13–18. 23, 5–7.

[180] 1, S. 22, 25–26.

[181] 1, S. 23, 3. Zur Deutung von Arist., De int., 2, 16 a 19 beachte man 16 a 26–28; von dieser im Kontext stehenden Stelle aus kamen fast alle Interpreten dazu, bei Aristoteles eine Aussage über den konventionellen Charakter der Sprache zu erkennen. Ein Vergleich mit Aristoteles' Poietik (1456 b–1457 a) legt aber eine andere Deutung nahe (vgl. J. ENGELS, Origine, sens et survie du terme boécien „secundum placitum“. *Vivarium* 1 [1963] 87–102). Auffällig scheint mir in diesem Zusammenhang, daß Wilhelm von Moerbeke nicht des Boethius „secundum placitum“ (J. ENGELS, a. O. 102–114) übernimmt, sondern „secundum confictionem“ übersetzt (ed. J. ISAAC, Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas. Paris 1953, 160. 161).

[182] Die Spannung äußert sich in der Vermittlung von zwei Thesen. Einerseits sind ὄνομα und ῥῆμα Elemente dessen, was gedacht wird: *nomen et verbum mentale* (bes. S. 22, 17–18); anderseits sind sie auf Konvention gegründete Zeichen für das, was gedacht wird, d. h. φωναὶ σημαντικαὶ τῶν νοημάτων (S. 23, 7–8). In der Vermittlung des φύσει- und θέσει-Standpunkts (2, S. 34, 16–40, 30, bes. S. 36, 22–23) sind ὄνομα und ῥῆμα als Produkt der sprachschöpferischen Phantasie (S. 39, 25–27) ein Artefakt, welches in einer Kenntnis der *natura rerum* (S. 35, 16–17) gründet und diese benennt (S. 36, 23–24) und so abbildet (S. 40, 23–26; vgl. 1, S. 18,

Blemmydes hat die Gedankengänge des Ammonios, wenn auch in gestraffter Darstellung, übernommen[183]. Dabei fällt es auf, daß er hier die für Ammonios so wichtige vermittelnde Instanz des Noematischen fortläßt; er vermag den Sachbezug der Sprache und damit ihre Erkenntnisleistung anzusprechen, ohne auf das Noema, ohne auf ein mentales Nomen oder Verb abzuheben. Hier zeigt es sich deutlich, daß das Noema in seiner Sprachtheorie funktionslos wird. Nomina und Verben als jene kategorematischen Wortarten, aus denen sich der Aussagesatz aufbaut, sind auch bei ihm durch eine innere Form bestimmt: φωναὶ τοιῶσδε μεμορφωμέναι, wie er mit den Worten des Ammonios sagt[184]. Diese Form ist nicht φύσει, sondern θέσει, wie auch die Nomina und Verben überhaupt einer positiven Festsetzung ihr Dasein verdanken. Blemmydes betont stärker als Ammonios den konventionellen, positiven Charakter der Sprache. Anderseits schließt er sich der entgegengesetzten These, die Sprache sei etwas Naturhaftes, in zwei bestimmten Hinsichten an: erstens ist der Mensch von Natur aus ein Sprachwesen[185]; zweitens kann man den kategorematischen Wortarten des Nomens und Verbs, wenn man es möchte, ein naturhaftes Moment zuschreiben, weil sie jeweils eine bestimmte Beziehung zu jenen πράγματα haben, auf deren Bezeichnung sie durch menschliche Setzung festgelegt wurden: διὰ τὸ οἰκείως ἔχειν πρὸς τὰ πράγματα οἷς ἐτέθησαν[186]. Damit greift Blemmydes zwar fast wörtlich Ammonios auf, geht aber mit der folgenden Erläuterung[187] entscheidend über ihn hinaus. Die kategorematischen Wortarten sind zwar konventionelle, doch nicht rein willkürliche Zeichen für die πράγματα, weil sie in Korrespondenz zur *natura rerum* und kohärent festgelegt wurden: καὶ (διὰ τὸ) τῇ τῶν πραγμάτων φύσει καταλλήλως τεθῆναι καὶ ἁρμοζόντως[188]. Weil die Nomina und Verben der vorgegebenen Wirklichkeit in Korrespondenz (καταλλήλως) und Kohärenz (ἁρμοζόντως) zugeordnet werden, haben sie im Zusammenhang einer Sprache eine bestimmte Bedeutung oder Intention[189] und können im Sprechakt referieren, etwas denotieren. Sie sind zwar willkürliche Zeichen; dies aber sind sie im kohärenten System der Sprachzeichen, welches der vorgegebenen Natur der Sachverhalte[190] korrespondiert, sofern es im Hinblick auf diese Korrespondenz oder welterschließende Funktion von der sprachschöpferischen Vernunft des Menschen positiv festgelegt wurde.

29–30: XXVI, 21, 889 D 3–4): κατὰ τέχνην ὁμοίωμα (S. 40, 1; vgl. S. 40, 17. Auf Grund des Zusammenhangs [vgl. Z. 21–23] gilt diese Aussage auch für das Verb). Im Verständnis dessen, was Techne ist, bleibt man der Stoa treu, ohne jedoch im Hinblick auf die Sprachtheorie die Konsequenzen zu ziehen: Techne hat Systemcharakter (III, 7, 709 C 4–8 aus David, vgl. Anm. 99). Vgl. auch Anm. 139.

[183] XXVI, 6–9, 885 B 4–888 A 7.

[184] XXVI, 8, A 2; vgl. Anm. 57.

[185] XXVI, 8, 885 B 15–888 A 1; vgl. Ammonios, 2, S. 39, 24–25.

[186] XXVI, 9, 888 A 4–6; vgl. Ammonios, 2, S. 36, 23–37, 1.

[187] Ich verstehe den bei Blemmydes folgenden Zusatz nicht als einen zweiten Grund, sondern als die Explikation des zuvor genannten Grundes.

[188] XXVI, 9, 888 A 6–7.

[189] G. Frege würde von Sinn sprechen. Vgl. Anm. 134.

Sofern die Sprachzeichen der „Natur der Sachverhalte“ korrespondieren, sind sie vom Sprachschöpfer auch auf eine kohärente Weise (ἁρμοζόντως) gesetzt. Auf Grund der straffen Darstellungsweise des Blemmydes möchte ich ausschließen, daß ἁρμοζόντως hier absolut gleichwertig für καταλλήλως steht, daß hier also ein Hendiadyoin vorliegt[190a]. Ferner scheint mir eine Interpretation schlecht beraten, welche in dem Ausdruck καὶ ἁρμοζόντως nur eine Formel ohne jeden präzisen Aussagewert sieht, nämlich die Feststellung, daß Sprachzeichen auf eine den Sachverhalten angemessene, passende Weise vom Sprachschöpfer festgelegt werden. Wenn also ἁρμοζόντως weder nichtssagende Formel noch synonym mit καταλλήλως sein soll, sondern etwas anderes als das mit καταλλήλως angesprochene Korrespondenz- und Kongruenzverhältnis einbringen soll, dann fragt es sich, welche Art von Harmonie und Übereinstimmung dieser Ausdruck meint. Eine minimale Interpretation könnte auf Konsistenz oder Widerspruchsfreiheit setzen. Nun würde ἁρμοζόντως hierbei zwar etwas Neues gegenüber καταλλήλως ausdrücklich artikulieren, aber nicht wirklich etwas, was die mit καταλλήλως angesprochene Korrespondenztheorie der Wahrheit näherhin bestimmt und interpretiert. Denn ein Verhältnis der Korrespondenz zwischen vorgegebener Gestalt und deren Darstellung impliziert Isomorphie und fordert darum für die isomorphe Darstellung stets Widerspruchsfreiheit; sonst wäre es nicht, was es sein soll, nämlich ein Verhältnis eindeutiger Entsprechung. Die Sprachschöpfung muß, will sie der Natur der Sachverhalte korrelativ sein, prinzipiell Konsistenz anstreben, abgesehen davon, daß sie der Kommunikation dienen soll, welche ohne Konsistenz scheitern würde, und abgesehen davon, daß Konsistenz keine hinreichende Bedingung für Wahrheit sein kann. Es scheint also nicht sinnlos, in ἁρμοζόντως mehr als die (formale) Widerspruchsfreiheit angesprochen zu sehen. Wenn dem aber so ist, dann könnte es angebracht sein, hier den Begriff der Kohärenz einzubringen, sofern er mehr meint „als nur Konsistenz“[191],

[190] Vgl. S. 150. Zur Bedeutung von πρᾶγμα bei Blemmydes vgl. man bes. II, 1. 17, 701 A 3. 705 A 1–15 (Anm. 99); III, 10. 15, 712 B. D; VIII, 2, 737 B 3–10; XIV, 5. 22, 784 B 12–C 1. 785 C 5–7 (vgl. Anm. 172); XX, 32, 832 A 3–4; XXV, 1. 2, 872 A 3–10.

[190a] Dem widerspricht m. E. nicht, daß ἁρμόζειν ansonsten auch (z. B. in IX, 5–8, 745 B 9–748 A 11) die kongruierende Korrespondenz von Sprachzeichen und vorgegebener φύσις meint.

[191] Vgl. L. B. Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie (*Erträge der Forschung* 83). Darmstadt 1978, 211; vgl. ebd. 191ff.

nämlich den Bezug zum Kontext, die Implikation des Ganzen oder Systems bei der Bestimmung des Einzelnen[192]. In diesem Sinn präzisiert Kohärenz die klassische aristotelische Korrespondenztheorie der Wahrheit[193]. Zugleich aber eröffnet dieses Abheben auf die Kohärenz eine Perspektive, welche letztlich, wenn auch noch nicht bei Blemmydes, auf eine Transformation der Korrespondenztheorie abzielt, die deren naiv realistische Voraussetzung aufhebt[194]. Wird die Sprachebene als kohärenter Zusammenhang oder kohärentes Zeichensystem aufgefaßt, welches dem einzelnen Zeichen seine Bedeutung, d.h. seinen Stellenwert, vermittelt, so verliert schließlich im Sprachmodell von Περὶ ἑρμηνείας die vermittelnde Instanz der παθήματα oder νοήματα ihre Bedeutung; die Erkenntnisleistung wird den kategorematischen Sprachzeichen und ihrer Kohärenz zugelastet. Dabei werden die πράγματα nicht mehr als „Dinge" oder „Sachen", welche dem menschlichen Subjekt als solche vorgegeben sind, sondern als Sachverhalte, als erkannte und anerkannte Verhältnisse aufgefaßt, die erst durch das sie ansprechende Wesen Mensch sind, was sie sind[195].

Ausgearbeitet sind diese Gedanken bei Blemmydes nicht; sie stehen mehr angedeutet als ausgesprochen in den aus der Tradition übernommenen Texten, in welchen das konzeptualistisch gedeutete Sprachmodell aus der Einleitung zu Περὶ ἑρμηνείας und nicht jenes, welches das topische Programm

[192] Man vgl. auch X, 8, 753 D 2–756 A 7 (Anm. 49), wo Blemmydes der Sache nach den Begriff der Imprädikativität akzeptiert und in der Relationalität begründet sein läßt.

[193] Zur methodischen Vorzugsstellung der Korrespondenztheorie vgl. L. B. Puntel, a. O. (= Anm. 191), 8f.

[194] Kohärenz hebt auf die Erkenntnisleistung der Sprache als Zeichensystem ab, sofern das einzelne Zeichen seine Bedeutung nur im Kontext oder im Rahmen der betreffenden Sprache gewinnt. Ein solches Sprachdenken kann den Sachverhalt als einen jeweils bestimmten nicht als dem erkennenden und sprachschöpferischen Subjekt vorgegebenen und unabhängig von Subjekt konstituierten begreifen. Jedoch wird damit eine bestimmte Vorgegebenheit nicht bestritten: nämlich die Tatsache, daß die Welt (und das Subjekt auf Grund seiner leibhaftigen Existenz als Gattungswesen) vorgängig zum Sprechen und Denken immer schon gegeben ist, ohne aber als solches Vorgängiges jemals in Erscheinung treten zu können. Denn als in Erfahrung gegebene ist die Welt immer schon die von einem Sprachwesen – auf einem Weg vom Mythos zum Logos – erschlossene, „gelernte" Welt.

[195] Verantwortlich dafür, daß diese Sicht bei der Deutung von De int. 1, 16 a 3–8 im Mittelalter nicht zur Geltung kommt, ist m. E. der Verlust einer philosophischen Topik und Rhetorik. Die philosophische Bestimmung dessen, was die Pragmata sind, hat nichts mehr mit der sich in Sprache vollziehenden Welterschließung einer Gemeinschaft zu tun, wie es schon die in Anm. 85 zitierte Deutung des Theophrastos ausdrücklich feststellt. Auf dieser Grundlage konnte man von zwei Sprachmodellen bei Aristoteles sprechen: ein konzeptualistisches in Περὶ ἑρμηνείας, ein pragmatisches in der Rhetorik. Bestreitet man das Recht einer konzeptualistischen Deutung der Einleitung von Περὶ ἑρμηνείας (16 a 3–8), dann käme jener Aristoteles zu Streich, mit dem das Programm von den *verba et res* der Humanisten rechnet. Man vgl. die offenbar an Ammonios' Kommentar zu De int. orientierte Deutung der Einleitung von Περὶ ἑρμενείας in L. Valla, Dialecticae Disputationes, I, 14.

des Aristoteles trägt, das Nachdenken über die Leistung der Sprache bestimmt. Es wäre also falsch, davon zu sprechen, es läge bei Blemmydes zumindest *in nuce* schon ein Programm der „*verba et res*" vor; daß seine Logik entscheidend Termlogik ist und den Term eher als mentale denn als sprachliche Größe faßt, sollte vor einer solchen Interpretation warnen. Aber eine Ahnung, daß die Sprache als Zeichensystem Welt erschließt und Erkenntnis leistet, wird bei Blemmydes greifbar, und zwar dort, wo mehr er selbst als die Tradition spricht.

PHILIPPE HOFFMANN / PARIS

L'HISTOIRE D'UN MANUSCRIT MÉDICAL COPIÉ À LA FIN DU XIIIe SIÈCLE: LE PARIS. GR. 2207*

Avec deux planches

Le Paris. gr. 2207 (Paul d'Egine, Galien; 221 ff., 290 × 230 mm.) est un manuscrit copié en majeure partie (ff. 24–221ᵛ), sur du papier oriental[1], par l'éphésien Michel Loulloudès[2], qui acheva son travail en février 1300 (ou 1299)[3]. L'examen philologique et codicologique ainsi que le relevé des annotations postérieures dont il fourmille permettent de retracer son histoire avec la plus grande précision: copié à Ephèse, ce manuscrit de praticien séjourna longuement à Chypre avant de devenir, à la fin du XVe s., un objet d'étude philologique entre les mains de deux grandes figures de l'humanisme grec en Italie, Démétrius Chalcondyle et Janus Lascaris.

Le manuscrit fut sans aucun doute réalisé à Ephèse, où Loulloudès vécut jusqu'à l'arrivée des Turcs en 1304. Ses liens avec les milieux médicaux de la ville ont été mis en lumière par A. Turyn[4] qui a rapproché le Vatican. gr. 329, manuscrit bilingue dont les colonnes grecques sont dues à Loulloudès, d'une lettre de Maxime Planude dans laquelle on apprend que le célèbre philologue avait prêté à un médecin d'Ephèse, en 1296, un de ses

* Ces pages complètent une étude consacrée au Paris. gr. 2207, qui sera publiée dans le futur album de manuscrits grecs datés des XIIIe et XIVe siècles conservés en France (recueil actuellement en préparation sous la direction de M. Charles Astruc). – Je remercie Mgr P. Canart, les RR. PP. Chrysostomos Florentis et Julien Leroy, Mme Albinia De La Mare et MM. Fr. Avril, E. Gamillscheg, J. Irigoin et Fr. Richard, qui ont bien voulu me communiquer de précieuses indications pour la préparation de cet article. Je signalerai chemin faisant ce que je dois à chacun.

[1] Et non sur du papier occidental. M. Jean Irigoin nous a prié de corriger sur ce point son article, Les premiers manuscrits grecs écrits sur papier et le problème du bombycin. *Script* 4 (1950) 203.

[2] A la bibliographie donnée par E. Gamillscheg–D. Harlfinger, Repertorium der griechischen Kopisten. 800–1600. I. Großbritannien. A. Verzeichnis der Kopisten. Wien 1981, 151 (N. 281), il faut ajouter: A. Markopoulos, Συμπληρωματικὰ γιὰ τὸν Μιχαὴλ Λουλούδη. Πεπραγμένα τοῦ Δ'Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου ('Ηράκλειο, 29 Αὐγούστου–3 Σεπτεμβρίου 1976). Β'. 'Αθήνα 1981, 232–242 (πιν. 90).

[3] R. Devreesse, Introduction à l'étude des manuscrits grecs. Paris 1954, 312.

[4] A. Turyn, Michael Lulludes (or Luludes) a scribe of the Palaeologan era. *RSBN*, n. s. 10–11 [XX–XXI] (1973–1974) 10–14.

livres, qui servit vraisemblablement de modèle à notre copiste. Il faut aussi remarquer que Loulloudès s'est particulièrement intéressé à la médecine au début de sa carrière : on lui doit un autre manuscrit de Paul d'Egine, le Marcianus gr. 292, copié en 1306 dans l'île de Crète, où se déroula toute sa vie après sa fuite d'Ephèse[5].

Le Paris. gr. 2207 fut copié sur le Patmiacus 208, codex de parchemin, aujourd'hui mutilé, attribuable au XIe siècle[6]. Ce Patmiacus porte des marginalia des XIIIe–XIVe siècles (ainsi aux ff. 55v–56). On ne sait quand il fit son entrée dans la bibliothèque du monastère de Saint-Jean-le-Théologien à Patmos : Sakkelion nous apprend seulement qu'il s'y trouvait en 1831, et il est couvert d'une reliure du début du XIXe s. Les preuves manquent pour qu'on puisse reconnaître en lui l'un des deux manuscrits médicaux écrits sur parchemin que possédait en 1200 cette célèbre bibliothèque, et que l'inventaire de cette époque décrit ainsi : „ἕτερα βϊβλιδόπ(ου)λ(α) συνόπται ἰατρικὰ(sic), δύο“ [7]. On peut certes supposer que le mot βιβλιδόπουλον, contrairement à l'opinion de B. Atsalos[8], perd parfois sa valeur diminutive[9] et pourrait donc décrire un volume de la taille du Patm. 208. On remarquera également que le mot συνόπται pourrait faire allusion à la préface de la *Collection médicale* de Paul d'Egine, qui présente cet ouvrage comme un résumé pratique[10] du même type que les manuels juridiques[11]. Aucun de ces arguments n'est probant. Il reste que le rayonnement

[5] A. TURYN, Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy I. Urbana–Chicago–London 1972, 105–109.

[6] J.-L. HEIBERG, Paulus Aegineta I (*Corpus Medic. Graec.* IX, 1). Leipzig–Berlin 1921, V. VI et VIII ; IDEM, De codicibus Pauli Aeginetae observationes. *REG* 32 (1919) 271. 272 et 274. Le ms. est daté (à tort) du XIVe s. par J. SAKKELION, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη. Athènes 1890, 116. Je dois à l'amabilité du R. P. Chr. Florentis des reproductions de ce codex, et l'assurance qu'on ne peut préciser sa date d'arrivée à Patmos.

[7] Ch. ASTRUC, L'inventaire dressé en septembre 1200 du trésor et de la bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique. *TM* 8 (1981) 25, ligne 122. Cf. aussi Ch. DIEHL, Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13e siècle (d'après des documents inédits). *BZ* 1 (1892) 499 et 518. Nous suivons ici l'édition de CH. ASTRUC. D'après le R. P. Florentis, l'inventaire de 1307 présente la même mention.

[8] B. ATSALOS, La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine. Ie partie: termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture (*Hell. Parartema* 21). Thessalonique 1971, 87.

[9] D'après R. DEVREESSE, Codices Vaticani Graeci II. Cité du Vatican 1937, 421, le Vat. gr. 550 (parch., XIe s., 370 × 283 mm., 296ff.) porte au f. 296v, d'une main du XIIIe s., une formule de malédiction contre les voleurs, dans laquelle ce livre, qui n'est petit ni par son épaisseur ni par ses dimensions, est désigné par le mot βιβλιδάριον, synonyme (selon B. ATSALOS, loc. cit.) de βιβλιδόπουλον.

[10] HEIBERG I, 3, 3–4 : συντόμου χάριν διδασκαλίας ; I, 3, 24–25 : ἐπίτομος συναγωγή.

[11] HEIBERG I, 3, 8–11 : ... τοὺς μὲν ῥήτορας τοῖς συντόμοις τε καὶ συνεκδήμοις ὑπ' αὐτῶν ὀνομαζομένοις χρῆσθαι δικανικοῖς συντάγμασιν, ἐν οἷς ἁπάντων ἐμφέρεται τῶν νόμων τὰ κεφάλαια πρὸς τὸ τῆς χρείας ἕτοιμον.

du monastère de Patmos sur la côte d'Asie Mineure[12] ne rend pas impossible l'utilisation, par Loulloudès, d'un livre appartenant à cette bibliothèque. On ne peut évidemment exclure l'hypothèse selon laquelle le Patmiacus ne serait arrivé dans l'Ile Sainte qu'à une date postérieure à la copie du Parisinus.

Un usage fréquent l'ayant sans doute endommagé, notre Paris. gr. 2207 fut restauré au cours du XIVe siècle. C'est alors que les deux premiers cahiers du manuscrit primitif, ainsi que le premier folio du troisième cahier, abîmés ou disparus, furent remplacés par 23 folios de papier italien portant le début de la *Collection* de Paul d'Egine. Plié in-folio, ce papier à grosses vergeures présente un filigrane (*Cloche*) qui n'est identique, en toute rigueur, à aucun des types répertoriés par BRIQUET ou MOŠIN-TRALJIĆ ; mais les dimensions de la feuille (290 × 460/450 mm. : premier format des papiers italiens du XIVe s.[13]), l'épaisseur des vergeures (52 mm.), l'écartement des pontuseaux qui encadrent le motif (40/38 mm.), la forme et la hauteur de celui-ci (54 mm.) permettent de le rapprocher des types BRIQUET 3959 (= MOŠIN-TRALJIĆ 2882 [a. 1353]), BR. 3961 (= M.-T. 2884 [a. 1364]) et M.-T. 2855 (a. 1362). Ce papier semble donc dater du 3e quart du XIVe siècle, ce qui concorde parfaitement avec l'aspect de l'écriture (Pl. I). D'allure anguleuse et de module moyen, cette écriture, régulière, est généralement inclinée vers la droite, à l'exception du petit epsilon oncial (Pl. I, ligne 1 et passim)[14] et du xi (Pl. I, l. 4), renversés vers la gauche. On remarque un tracé proche du Fähnchen-Tau[15] (Pl. I, lignes 8. 11. 12), le phi minuscule dont la boucle supérieure est très développée (Pl. I, l. 3 ab imo) et le psi minuscule cruciforme (Pl. I, l. 5). On observe une tendance à la séparation des lettres. Le tréma est utilisé (mais n'est pas systématique) sur les lettres iota (Pl. I, lignes 1. 3. 4. 5 etc.) et upsilon (Pl. I, lignes 1 et 12). On relève surtout les ligatures ou groupes suivants : alpha + dzêta (voir f. 3v, lignes 6 et 3 ab imo : ἐπισταζόμενον et δοκιμάζειν), alpha + xi (voir f. 19, ligne 11 ab imo πράξοι), upsilon + xi (Pl. I, l. 4 a. i. ψύξεως ; v. aussi f. 15, l. 3), et phi + rhô, la barre verticale du phi se confondant, notamment dans le mot ἀφροδίσια, avec celle du rhô (Pl. I, lignes 4. 11. 13, et 5 a. i.). Le copiste a inscrit lui-même les titres à l'encre carmin (ff. 1. 3. 3v. 4 etc.), ainsi que les numérota-

[12] Ch. DIEHL, art. cit. *BZ* 1 (1892) 510 ; E. VRANOUSSI, Contribution à l'étude de la paléographie diplomatique : les actes de Patmos, in : La Paléographie grecque et byzantine (*Colloques intern. du CNRS* n°559) [dorénavant abrégé : PGB]. Paris 1977, 441.

[13] J. IRIGOIN, La datation par les filigranes du papier. *Codicologica* 5 (1980) 13 et 26–29.

[14] Voir H. HUNGER, Archaisierende Minuskel und Gebrauchsschrift zur Blütezeit der Fettaugenmode, in : PGB, 285 et n. 10.

[15] Selon l'expression employée, à propos d'écritures plus récentes, par D. HARLFINGER, Zu griechischen Kopisten und Schriftstilen des 15. und 16. Jh., in : PGB, 336.

tions. La même encre est utilisée pour les initiales en saillie dans la marge (ainsi un omicron et un tau fleuronnés, aux ff. 1 et 3 respectivement), et, au f. 1, pour le bandeau à motif végétal en réserve sur fond carmin et surmonté d'une croix torsadée.

Cette partie du manuscrit présente des particularités codicologiques intéressantes. Les 23 folios s'organisent comme suit : $1 \times 8\text{–}1$ (7). 2×8 (23), le premier cahier (dans lequel la ficelle est visible entre le f. 3^{v} et le f. 4, et où le filigrane apparaît aux ff. 2. 4. 6 et 7) étant un quaternion amputé, sans perte de texte, de son premier folio (destiné, sans doute, à servir de folio de garde). Le système de réglure des deux quaternions complets (ff. 8–15 et 16–23) peut s'exprimer, dans la terminologie du P. Julien Leroy[16], par la formule [111.111.11] : les réglures maîtresses sont tracées sur le recto des quatre premiers folios de chaque cahier, ce qui montre que chaque bifolium a été réglé sur sa première page, avec impression de la réglure sur la troisième page ; le premier cahier (ff. 1–7) présente également la réglure en creux sur chaque recto, mais il semble plus difficile de distinguer les réglures maîtresses des autres. Quant au type de réglure, il peut être rapproché du schéma Lake I, 1a = Leroy OOD 1[17] : mais les lignes de justification ne se prolongent jamais dans les marges inférieures et supérieures. On observe généralement 33 lignes rectrices, les deux dernières (dans la partie inférieure de la surface réservée à l'écriture) n'ayant pas été utilisées (ainsi aux ff. 2. 3. 4. 5 etc.). Les piqûres correspondant aux lignes de justification se trouvent aux quatre angles du cadre rectangulaire ; celles qui ont servi à tracer les lignes rectrices s'observent dans la marge verticale externe, près du bord du folio (ff. 6–11. 14 et 15), et dans la marge verticale interne non loin de la ligne de justification (ff. 2–5. 6. 7. 11. 12. 19)[18] : elles sont parfois sur la ligne de justification même (ff. 10. 13. 15–17) ou à l'intérieur de la surface écrite (ff. 9. 18). La mise en page est régulière : la surface écrite est de 215/210 × 160/155 mm., à raison de 31 lignes à la page en moyenne. Cette mise en page est plus aérée que celle de Michel Loulloudès : c'est pourquoi le restaurateur a dû utiliser 23 folios pour copier une quantité de texte vraisemblablement contenue dans 17 folios du manuscrit primitif (si l'on admet que ses deux premiers cahiers étaient des quaternions).

Livre d'usage, le Paris. gr. 2207 reçut aux XIVe et XVe siècles un très grand nombre d'inscriptions de toutes sortes : dessins, exercices d'écriture, prières, notes relatives à des naissances, formule de malédiction, recettes

[16] J. Leroy, La description codicologique des manuscrits grecs de parchemin, in : PGB, 30 et n. 23. Je remercie le R. P. Leroy, qui a attiré mon attention sur les diverses particularités codicologiques de cette section récente du manuscrit.

[17] J. Leroy, Les types de réglure des manuscrits grecs. Paris 1976, p. 1 et app. I.

[18] Voir les remarques de J. Leroy, art. cit., in : PGB, 29 et notes 18–19.

diverses, notes de vocabulaire médical, manchettes se rapportant au texte de Paul d'Egine et traductions partielles de celui-ci (en latin). Lorsque le manuscrit cessa, dans le courant du XVe siècle, d'être utilisé par des médecins qui y puisaient des indications pratiques, pour devenir l'objet d'un intérêt « humaniste » porté à un texte ancien, il se couvrit alors, comme nous le verrons, d'additions et de corrections savantes, fruit d'un travail philologique de collation sur un autre exemplaire.

Il ne saurait être question de reproduire ici toutes les inscriptions secondaires présentées par le volume. Nous nous bornerons à analyser les principales d'entre elles, qui sont les plus intéressantes et les plus instructives.

Par son contenu même, un livre de médecine pouvait être la proie de personnes peu scrupuleuses, désireuses de se procurer à bon compte, moyennant la soustraction d'un ou de plusieurs folios, des formules de remèdes. C'est pourquoi le Parisinus porte au f. 216^{v} (qui est la dernière page du manuscrit primitif, les ff. 217–221^{v} provenant d'un autre volume) une formule écrite à l'encre noire par une main du XIVe siècle et appelant sur le voleur d'une ou de plusieurs feuilles du livre la malédiction des 318 Pères du Concile de Nicée[19] : τὰς αρ(ὰς) τῶν τρϊακοσί(ων) δέκα (καὶ) ὀκτὼ || θεοφόρων πατέρων να κληρονομήσει || ὅστϊς βουληθεῖ ἵνα επάρη ἀπὸ τοῦ βιβλί(ου) || τούτου ἢ φίλον (sic, pour φύλλον) ἢ δύο ἢ τρία ἢ (καὶ) πλέον : –

On doit à une autre main, attribuable également au XIVe siècle, deux recettes magiques qui méritent d'être transcrites. La première (au f. 215^{v}, marge inférieure) est une recette de désenvoûtement : † εἰς ἄνδρα δεδεμένον· ἀμπέλ(ου) χάρακα ἀνασπάσας αὐτὸς τ(αῖς) ἰδί(αις) χερσὶ πρόσταξον τὸν δεδεμ(έν)ον οὐρῆσαι εἰς τὸν || λάκον (sic, pour λάκκον) τοῦ χάρακος, κ(αὶ) ἐξ αὐτοῦ λαβ(εῖν) τ(οῦ) πηλ(οῦ), χρίσον τὴν βάλανον. αὐτὸς γοῦν λαθραί(ως) (?) λαβ(ῶν) τὴν χάρακα || μὴ εἰδότος ἐκείνου πῆξον (e corr.) τὴν κορυφ(ὴν) τοῦ χαρακος ἐπὶ τὸν οὐρηθέντα λακον. ἐπὶ (. . .)(ῶς) ἀν(ε?) || τραπ(?) ἡ (?) ἄν(ω?) κάτ(ω?), οὕτως κ(αὶ) ἡ δέσϊς τοῦ δεῖνος ἀντϊστραφήσετ(αι), κ(αὶ) γίνοντ(αι) τὰ πράγματα ἄνω || κάτω, κ(αὶ) τοῦ δεσμοῦ

[19] Cf. P. Paris–M. Holleaux, Inscriptions de Carie. *BCH* 9 (1885) 83–84 ; V. Gardthausen, Griechische Palaeographie II. Leipzig ^{2}1913, 433–434 ; E. Mioni, Introduzione alla Paleografia greca (*Univ. di Padova. St. Biz. e Neogr.* 5). Padova 1973, 85 et n. 45 ; A. Turyn, Dated Greek MSS of the 13th and 14th Centuries in the Libraries of Great Britain (*DOS* 17). Washington D. C. 1980, 80–81 n. 212 (voir aussi p. 154, s. v. « censure »). D'autres exemples ont été signalés par J. Darrouzès, Les manuscrits du monastère Sainte-Anastasie Pharmacolytria de Chalcidique. *REB* 12 (1954) 47 et 49 (Paris. gr. 800 et 1263), et par A. Jacob, Une fondation d'hôpital à Andrano en Terre d'Otrante (Inscription byzantine du Musée provincial de Lecce). *Mélanges de l'Ecole Fr. de Rome* (*Moyen Age. Temps Modernes*) 93 (1981) 692. Cf. aussi D. Harlfinger et al., Specimina Sinaitica. Berlin 1983, 66 (Index, s. v. Bücherfluch).

tions. La même encre est utilisée pour les initiales en saillie dans la marge (ainsi un omicron et un tau fleuronnés, aux ff. 1 et 3 respectivement), et, au f. 1, pour le bandeau à motif végétal en réserve sur fond carmin et surmonté d'une croix torsadée.

Cette partie du manuscrit présente des particularités codicologiques intéressantes. Les 23 folios s'organisent comme suit : 1 × 8–1 (7). 2 × 8 (23), le premier cahier (dans lequel la ficelle est visible entre le f. 3^v et le f. 4, et où le filigrane apparaît aux ff. 2. 4. 6 et 7) étant un quaternion amputé, sans perte de texte, de son premier folio (destiné, sans doute, à servir de folio de garde). Le système de réglure des deux quaternions complets (ff. 8–15 et 16–23) peut s'exprimer, dans la terminologie du P. Julien Leroy[16], par la formule [111.111.11] : les réglures maîtresses sont tracées sur le recto des quatre premiers folios de chaque cahier, ce qui montre que chaque bifolium a été réglé sur sa première page, avec impression de la réglure sur la troisième page ; le premier cahier (ff. 1–7) présente également la réglure en creux sur chaque recto, mais il semble plus difficile de distinguer les réglures maîtresses des autres. Quant au type de réglure, il peut être rapproché du schéma Lake I, 1a = Leroy OOD 1[17] : mais les lignes de justification ne se prolongent jamais dans les marges inférieures et supérieures. On observe généralement 33 lignes rectrices, les deux dernières (dans la partie inférieure de la surface réservée à l'écriture) n'ayant pas été utilisées (ainsi aux ff. 2. 3. 4. 5 etc.). Les piqûres correspondant aux lignes de justification se trouvent aux quatre angles du cadre rectangulaire ; celles qui ont servi à tracer les lignes rectrices s'observent dans la marge verticale externe, près du bord du folio (ff. 6–11. 14 et 15), et dans la marge verticale interne non loin de la ligne de justification (ff. 2–5. 6. 7. 11. 12. 19)[18] : elles sont parfois sur la ligne de justification même (ff. 10. 13. 15–17) ou à l'intérieur de la surface écrite (ff. 9. 18). La mise en page est régulière : la surface écrite est de 215/210 × 160/155 mm., à raison de 31 lignes à la page en moyenne. Cette mise en page est plus aérée que celle de Michel Loulloudès : c'est pourquoi le restaurateur a dû utiliser 23 folios pour copier une quantité de texte vraisemblablement contenue dans 17 folios du manuscrit primitif (si l'on admet que ses deux premiers cahiers étaient des quaternions).

Livre d'usage, le Paris. gr. 2207 reçut aux XIVe et XVe siècles un très grand nombre d'inscriptions de toutes sortes : dessins, exercices d'écriture, prières, notes relatives à des naissances, formule de malédiction, recettes

[16] J. Leroy, La description codicologique des manuscrits grecs de parchemin, in : PGB, 30 et n. 23. Je remercie le R. P. Leroy, qui a attiré mon attention sur les diverses particularités codicologiques de cette section récente du manuscrit.

[17] J. Leroy, Les types de réglure des manuscrits grecs. Paris 1976, p. 1 et app. I.

[18] Voir les remarques de J. Leroy, art. cit., in : PGB, 29 et notes 18–19.

diverses, notes de vocabulaire médical, manchettes se rapportant au texte de Paul d'Egine et traductions partielles de celui-ci (en latin). Lorsque le manuscrit cessa, dans le courant du XVe siècle, d'être utilisé par des médecins qui y puisaient des indications pratiques, pour devenir l'objet d'un intérêt « humaniste » porté à un texte ancien, il se couvrit alors, comme nous le verrons, d'additions et de corrections savantes, fruit d'un travail philologique de collation sur un autre exemplaire.

Il ne saurait être question de reproduire ici toutes les inscriptions secondaires présentées par le volume. Nous nous bornerons à analyser les principales d'entre elles, qui sont les plus intéressantes et les plus instructives.

Par son contenu même, un livre de médecine pouvait être la proie de personnes peu scrupuleuses, désireuses de se procurer à bon compte, moyennant la soustraction d'un ou de plusieurs folios, des formules de remèdes. C'est pourquoi le Parisinus porte au f. 216^v (qui est la dernière page du manuscrit primitif, les ff. 217–221^v provenant d'un autre volume) une formule écrite à l'encre noire par une main du XIVe siècle et appelant sur le voleur d'une ou de plusieurs feuilles du livre la malédiction des 318 Pères du Concile de Nicée[19] : τὰς αρ(ὰς) τῶν τρϊακοσί(ων) δέκα (καὶ) ὀκτὼ || θεοφόρων πατέρων να κληρονομήσει || ὅστϊς βουληθεῖ ἵνα επάρη ἀπὸ τοῦ βιβλί(ου) || τούτου ἢ φίλον (sic, pour φύλλον) ἢ δύο ἢ τρία ἢ (καὶ) πλέον : –

On doit à une autre main, attribuable également au XIVe siècle, deux recettes magiques qui méritent d'être transcrites. La première (au f. 215^v, marge inférieure) est une recette de désenvoûtement : † εἰς ἄνδρα δεδεμένον· ἀμπέλ(ου) χάρακα ἀνασπάσας αὐτὸς τ(αῖς) ἰδί(αις) χερσὶ πρόσταξον τὸν δεδεμ(έν)ον οὐρῆσαι εἰς τὸν || λάκον (sic, pour λάκκον) τοῦ χάρακος, κ(αὶ) ἐξ αὐτοῦ λαβ(εῖν) τ(οῦ) πηλ(οῦ), χρίσον τὴν βάλανον. αὐτὸς γοῦν λαθραί(ως) (?) λαβ(ῶν) τὴν χάρακα || μὴ εἰδότος ἐκείνου πῆξον (e corr.) τὴν κορυφ(ὴν) τοῦ χαρακος ἐπὶ τὸν οὐρηθέντα λακον. ἐπὶ (. . .)(ώς) ἀν(ε?) || τραπ(?) ἡ (?) ἄν(ω?) κάτ(ω?), οὕτως κ(αὶ) ἡ δέσϊς τοῦ δεῖνος ἀντϊστραφήσετ(αι), κ(αὶ) γίνοντ(αι) τὰ πράγματα ἄνω || κάτω, κ(αὶ) τοῦ δεσμοῦ

[19] Cf. P. Paris–M. Holleaux, Inscriptions de Carie. *BCH* 9 (1885) 83–84 ; V. Gardthausen, Griechische Palaeographie II. Leipzig ²1913, 433–434 ; E. Mioni, Introduzione alla Paleografia greca (*Univ. di Padova. St. Biz. e Neogr.* 5). Padova 1973, 85 et n. 45 ; A. Turyn, Dated Greek MSS of the 13th and 14th Centuries in the Libraries of Great Britain (*DOS* 17). Washington D. C. 1980, 80–81 n. 212 (voir aussi p. 154, s. v. « censure »). D'autres exemples ont été signalés par J. Darrouzès, Les manuscrits du monastère Sainte-Anastasie Pharmacolytria de Chalcidique. *REB* 12 (1954) 47 et 49 (Paris. gr. 800 et 1263), et par A. Jacob, Une fondation d'hôpital à Andrano en Terre d'Otrante (Inscription byzantine du Musée provincial de Lecce). *Mélanges de l'Ecole Fr. de Rome* (*Moyen Age. Temps Modernes*) 93 (1981) 692. Cf. aussi D. Harlfinger et al., Specimina Sinaitica. Berlin 1983, 66 (Index, s. v. Bücherfluch).

λῠθήσετ(αι). ἀπελθ(ὼν) νῦν παρὰχρῆμα συγγίνεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ[20]. La seconde recette (au f. 216ᵛ), destinée à lutter contre les coupures et les blessures, prend la forme d'une fiction dans laquelle le Christ révèle un remède à trois frères partis cueillir une plante miraculeuse au Jardin des Oliviers : †(ὡς) ἐπείγεναν οἱ τρεῖς καλλοι ἀδελφοὶ ἄδολοι ἄμαχοι ἀτάραχοι κ(αὶ) ἀσκανδάλιστοι || μίαν στραταν ἐπείγεναν, ὁ Κ(ύριο)ς ἡμ(ῶν) 'Ι(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς τ(οὺς) ὑπάντησ(εν), κ(αὶ) ἐρότησέν τους · ποῦ ὑπάγουν οἱ τρεῖς καλοὶ ἀδελφοὶ || οἱ ἄδολοι, οἱ ἄμαχοι, οἱ ἀτάραχοι, κ(αὶ) ἀσκανδάλιστοι ; Λέγουσϊν αὐτοί · Κ(ύρι)ε μου, ὑπαγωμ(εν) εἰς τὸ ὄρος τ(ῶν) ἐλαι(ῶν), νὰ εὔρωμ(εν) βοτάνϊν || νὰ ὠφελεῖ εἰς πᾶσαν τομ(ὴν) κ(αὶ) πληγήν. 'Ο δεσπότ(ης) Χ(ριστὸ)ς τ(οὺς) ὅρισ(εν) · ὀμώσετε εἰς ἐμέναν νὰ μὴ(δὲ) κρυφὰ ἰατρεύετε, νὰ μὴ(δὲ) ἰατρικὰ || ἐπέρνετε, κ(αὶ) ἐγὼ νὰ σὰς δείξω τὸ βατάν(ϊν) νὰ ἰατρεύετε πᾶσαν τομ(ὴν), καὶ πληγ(ήν). 'Εκαρτερησαν κ(αὶ) ὤμοσαν τὸν Κ(ύριο)ν ἡμ(ῶν) || 'Ι(ησοῦ)ν Χ(ριστό)ν, κ(αὶ) εἰς τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμ(ῶν) Θ(εοτό)κου το γάλαν, κ(αὶ) εἰς τὸν τίμιον κ(αὶ) ζωοποι(ὸν) στ(αυ)ρόν, νὰ μὴ(δὲ) ἰατρικὰ ἐπά || (. . .) να μὴδὲ κρυφὰ ἰατρεύουν. Κ(αὶ) ὁ δεσπότ(ης) Χ(ριστὸ)ς τ(οὺς) ὅρισ(εν) · ἀμέτε εἰς τὸ ὄρος τ(ῶν) ἐλαι(ῶν) κ(αὶ) ἐπάρετε ἔλαιος (?) || ⟨ἀ⟩ πὸ τὴν ἒλαίαν κ(αὶ) μαλλ(ὴν) ἀπὸ τὸ πρόβατον, κ(αὶ) θέτε εἰς τὸν δοῦλ(ον) τοῦ Θ(εο)ῦ ὁδ(εῖνα), κ(αὶ) πὲ ὅτι · ὡς ἐλόχευσαν οἱ 'Εβραίοι τὸν Χ(ριστὸ)ν || τὴν δεξιὰν πλευρὰν κ(αὶ) οὐ(δὲ) ἐφλέγμαν(εν), οὐδὲ ὅρκωσ(εν), οὐ(δὲ) αἱμάτωσ(εν), οὐ(δὲ) ἄλλο τϊ προσείφερ(εν) ἡ τομὴ αὐτοῦ, || νὰ μὴδὲ τὸν δοῦλ(ον) τοῦ Θ(εο)ῦ ὁδ(εῖνα) ἡ πληγὴ νὰ ἐμπιάσει ἢ νὰ ὀρκώσει ἢ νὰ φλεγμάνει ἢ νὰ πϋο έξει ἢ νὰ πϋ- || ρολατέσει, ἀμήν. || Πλ(ὴν) νὰ τὸ ἀλάσει (. . .) || γα(?) πρωϊ κ(αὶ) α⟨ρ⟩γά, || κ(αὶ) νὰ ποιεῖ στ(αυ)ροὺς τρ(εῖς) || καὶ νὰ λέγει τ(. . .) || Π(άτ)ερ ἡμ(ῶν) || ἡμ(ῶν) [sic] φορ(ὰς) τρ(εῖς), || κ(αὶ) νὰ ἕνϊ κ(αὶ) (. . .) || τὰς ἑμέρας (?) (. . .) || ὁποῦ θέλ(ει) ἰατρεύε (. . .) || καθαρὸς κ(αὶ) ὁ ἰατρο(ς) || νὰ ελπίζει ὀρθ . . . Un texte parallèle édité par M. Manoussakas d'après un manuscrit de Milan[21] identifie ces trois frères avec les Saints Anargyres Cosme, Damien et Pantéléimon[22], qui sont associés dans le rite byzantin[23]. Deux autres versions de cette « narratio

[20] Cf. A. Delatte, Anecdota Atheniensia I. Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions. Liège–Paris 1927, 698 (Index, s. v. λύειν : autres textes du même type).

[21] M. I. Manoussakas, 'Ανέκδοτοι στίχοι καὶ νέος αὐτόγραφος κῶδιξ τοῦ 'Ιωάννου Πλουσιαδηνοῦ. *Ἀθηνᾶ* 68 (1965) 62. Dans cette version les trois frères rencontrent la Vierge. Cette histoire magique est encore attestée dans le folklore grec.

[22] Voir *BHG* I. Bruxelles 1957, 126–136 (Cosme et Damien) ; Th. Niggl, article « Anargyroi ». *LThK* 1 (1957) 489 ; G. Schreiber, art. « Kosmas u(nd) Damianos ». *LThK* 6 (1961) 566–567 ; J. Oswald, art. « Pantaleon (Panteleemon) ». *LThK* 8 (1963) 24–25. Les recettes magiques sont parfois précédées d'une invocation aux Saints Anargyres (voir Delatte, Anecdota Atheniensia I, p. 91 lignes 9–10, et p. 139, ligne 22).

[23] Ainsi dans la Liturgie de Saint-Jean Chrysostome (voir J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ sive rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae etc. Paris 1647, 62 ; *PG* 63, 905 sup.). Une croix processionnelle conservée à Athènes (Musée Benaki, Inv. 11442) et datable du Xe siècle était ornée en ses quatre extrémités des portraits des saints Cosme, Damien, Hermolaos et Pantéléimon (voir le catalogue de l'exposition Splendeur de Byzance [*Europalia 1982*]. Bruxelles 1982, 173).

fabulosa » ont été signalées par Mgr P. Canart ; elles se trouvent dans le Vatican. gr. 2588 (pp. 297–298)[24] et dans le ms. Arch. S. Petri E 16 (ff. 266ᵛ–267)[25].

Le Paris. gr. 2207 porte un certain nombre de notes donnant des indications de date et de lieu : elles sont riches d'enseignement. La première d'entre elles, chronologiquement, se lit dans la marge inférieure du f. 212ᵛ : ἐτ(οὺς) ,ζ̄ω̄πβ μηνη ἀυγουστου εἰς τ(ὰς) ῑς̄ ἥμερ(αν) δ̄ ξϊμεροματϊ || ωρ(αν) ἐγδωὴν (sic) τ(ῆς) νϋχτος. Η̄. ἐγενϊθὴν ὁ γϋως μου ὁ Ταρωνϊτ(ης). Le personnage dont le fils est né le mercredi 16 août 1374 était sans doute médecin, puisqu'il possédait ce manuscrit, qu'il semble avoir annoté par ailleurs. D'origine arménienne, le nom de famille Ταρωνίτης est bien attesté dans la prosopographie byzantine[26]. Vers le milieu du XIVe siècle on connaît précisément un médecin de ce nom, familier de l'émir de Brousse Orchan : en 1354 il fut appelé auprès de l'émir malade, qui séjournait dans sa résidence d'été non loin de Brousse, et il obtint le transfert à Nicée (où il semble qu'il habitait) du théologien hésychaste Grégoire Palamas, capturé par les Turcs au mois de mars de la même année. C'est à ce Taronitès que l'on doit le compte rendu de la discussion que Palamas eut avec des membres de la secte des Chio-

[24] Je dois à Mgr Canart cette transcription du texte : Εὐχὴ καὶ ἐξόρκιον, εἰς κοτανεα : – Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ π(ατ)ρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πν(ευματὸ)ς. τρεῖς καλοὶ ἀδελφοὶ εἰς μίαν στράταν ἐπηγέναν. καὶ ἠπάντησὲν αὐτοὺς ὁ κ(υριὸ)ς ἡμων ἰ(ησοῦ)ς χ(ριστό)ς. καὶ ἐρωτὰ αὐτοὺς τοὺς τρεῖς · ποῦ υπάγετε ἐσεῖς τρεὶς οἱ καλοὶ ἀδελφοί. καὶ εἶπον αὐτῶ · κ(υρι)ὲ μου ε̣π̣αγωμεν εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, νὰ εὑρουμὲν βοτάνια (νὰ ?) ὠφελοῦσιν εἰς πᾶσα λάβομα. εἰς πᾶσα ἄν(θρωπ)ον. καὶ εἶπεν αὐτοὺς ὁ κ(υριὸ)ς ἡμῶν ἰ(ησοῦ)ς χ(ριστὸ)ς · ὠμόσετέ μου εἰς τὸν σταυρὸν ὅπου ἐστ(αυ)ρώθη ὁ κ(υριὸ)ς ἡμῶν ἰ(ησοῦ)ς χ(ριστὸ)ς. καὶ εἰς τὸ γάλα τῆς παναγίας τῆς θ(εοτό)κου νὰ μὴν τί μισθὸν ἐπάρετε, νὰ μήτε γητία κρίψετε, καὶ νὰ σὰς δείξο βοτάνια να (le texte s'interrompt brusquement). L'écriture est du XVIe siècle.

[25] P. Canart, Catalogue des manuscrits grecs de l'Archivio di San Pietro (*StT* 246). Cité du Vatican 1966, 64. On lit dans ce manuscrit : Τρῖς καλη αδελφη επηγον ης τ(ην) πολιν ιερουσαλημ να εβρουση βοτανει οπου οφελη ης πάσαν νοσσον (και) ης πάσαν τομη. υπηντησεν αυτους ο κ(υριὸ)ς ημων ι(ησο)ὺ χ(ριστὸ)ς (και) ὗπεν · που υπάγετε τρις καλη αδελφει. ηδε ύπον · υπάγομεν ης τ(ην) μ(ητρο)πολ(ιν) ιερουσαλημ να ευρομεν βοτανει οπου οφελ(ει) ης πασαν πληγην (και) τομην (και) υπέν αυτης · ομοσετε μη ης της υπεραγιας θ(εοτο)κ(ο)ῦ το γαλα (και) ης τον κ(υριο)ν ημων ι(ησο)ὺ χ(ριστὸ)ν τον μη δορα λαβειν ου κριφῖος ταυτ(α) υπ(ον ?) ελεων (και) απλη το μαλην θ(ε)ς [?] ης τ(ην) τομει του δουλου του θ(εο)υ τωνδε (και) υπε ος εβρεος ο λονγγυνος εδοκεν τον κ(υριὸ)ν ημων ι(ησο)ὺ χ(ριστὸ)ν μετα τη λοχχην ης τ(ην) πλεβραν ουτε̣ επηροσε ουτε επηροματησε μηδε του δουλου του θ(εο)υ τωνδε η ει τομη πηροσει η φλεγματο̣ς̣(?) ης το ονομα του π(ατ)ρ(ὸ)ς (και) του υιου (και) του αγιου πν(ευματὸ)ς νῦν (και) αην (και) ης τους εονας αμην : – Je dois cette transcription à Mgr P. Canart, qui pense que le ms. lui-même est palestino-chypriote, et qui situe au XVe s. la transcription de cette « narratio fabulosa ».

[26] Ch. Du Cange, Familiae Augustae Byzantinae. Paris 1680, 172b ; V. Laurent, Sceaux byzantins inédits. *BZ* 33 (1933) 359–360 ; N. B. Tomadakis, ΤΑΥΡΩΝΙΤΗΣ. ΤΑΡΩΝΙΤΗΣ. ΒΛΑΧΕΡΟΝΙΤΙΣΣΑ. *EEBS* 35 (1966–67) 242 ; A. Philippidis-Braat, La captivité de Palamas chez les Turcs : dossier et commentaire. *TM* 7 (1979) 114 n. 20.

nai[27], et Palamas parle de lui avec amitié et considération dans la Lettre à son Eglise[28] et dans la Lettre à un Anonyme[29].

On connaît d'autre part un médecin du même nom, qu'il faut peut-être identifier avec le précédent, et qui est l'auteur de recettes médicales (notamment d'un antidote diurétique) transmises par plusieurs manuscrits des XIVe et XVe siècles : aux témoins déjà répertoriés[30] il convient d'ajouter le Paris. gr. 2510 (f. 139ᵛ)[31], ainsi que le Vatican. gr. 282, aux ff. 444 (antidote). 433ᵛ. 434ᵛ (collection de pharmacopée où le nom de Taronitès est cité avec celui d'autres médecins, parmi lesquels on remarque celui de Jean Staphidakès, copiste, en 1383/84, d'une partie du Paris. gr. 2510 [ff. 137–139. 140–142])[32]. Enfin, il n'est pas indifférent de remarquer que le Vatic. gr. 279, daté du XIVe siècle par le catalogue, et ayant appartenu, semble-t-il, à Jean Staphidakès, contenait initialement, si l'on en croit le πίναξ des ff. II–IV, un ἐπίθεμα ἐπὶ τῶ στήθει πρὸς αἱμοπτοϊκοὺς τοῦ θαυμαστοῦ Ταρωνείτου. Le possesseur du Paris. gr. 2207 ne fait-il qu'un avec le médecin d'Orchan et avec l'auteur de diverses recettes ? La prudence impose de laisser à cette suggestion son caractère hypothétique. Peut-être avons-nous affaire à plusieurs membres distincts d'une même famille (ou « dynastie ») médicale. On ne peut pas non plus affirmer avec certitude que le volume se trouvait encore en Asie Mineure en 1374.

Une note, sensiblement contemporaine de la précédente, figure dans la marge inférieure du f. 213 et atteste la présence du manuscrit à Nicosie de Chypre : μὴνϊ νεῦρϊου στ(ὰς) ιε̅ ἥμερα ε̅ στ(ὰς) δ̅ ορας εγενϊθὴν ο υϊος μου Αλεξαντρος ἐις τ(ὴν) Λευκωσϋάν. Malgré la parenté de certains tracés (delta, thêta), la main du f. 213, assez maladroite, est différente de celle du f. 212ᵛ : on ne peut

[27] Voir : A. J. Sakkelion, Γρηγορίου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ἀνέκδοτος διάλεξις. *Σωτήρ* 15 (1892) 240–246 ; G. Moravcsik, Byzantinoturcica I. Berlin ²1958, 519 ; J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris 1959, 159–162, 335 et 405 ; A. Philippidis-Braat, art. cit. 114, 167–185.

[28] K. J. D(yobouniotès), Γρηγορίου Παλαμᾶ 'Επιστολὴ πρὸς Θεσσαλονικεῖς. *NE* 16 (1922) 3–21 ; A. Philippidis-Braat, art. cit. 148–150 § 17, et 202–204.

[29] M. Treu, 'Επιστολὴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ πρὸς Δαυὶδ Μοναχὸν τὸν Δισύπατον. *DIEE* 3 (1889) 227–234 (et surtout p. 230 et n. 2) ; Philippidis-Braat, art. cit. 186–187 § 3.

[30] H. Diels, Die Handschriften der antiken Ärzte. Griechische Abteilung II (*Abhandl. der K. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.*). Berlin 1906, 100, et Erster Nachtrag, Berlin 1907, 67 (45) ; R. Devreesse, Introduction à l'étude des manuscrits grecs. Paris 1954, 271 et n. 10 ; M. Formentin, I codici greci di medicina nelle tre Venezie (*Università di Padova. Studi bizantini e neogreci*, 10). Padova 1978, 92, 105 et 107.

[31] Communication du Dr E. Gamillscheg. Le texte de l'antidote est écrit par une main du XVe siècle : inc. ἀντίδοτος δϊουρητϊκὴ τοῦ ταρωνίτου : – 'Αλθαί(ας) σπέρμ(α)τος.

[32] G. Mercati–P. Franchi De' Cavalieri, Codices Vaticani Graeci I. Rome 1923, 389–390 ; M. Formentin, I codici greci di medicina nelle tre Venezie. p. 83 (Staphidakès).

donc dire, avec Heiberg[33], que le Parisinus se trouvait en 1374 à Nicosie. La note du f. 213 étant certainement attribuable au XIVe siècle, et le 15 novembre tombant un jeudi à quatorze reprises au cours de ce siècle[34], il est difficile de tirer de cette inscription une indication chronologique précise. Par voie de conséquence, on ne peut savoir quand notre manuscrit passa en Chypre.

Il fit, en tout cas, un assez long séjour dans cette île, ainsi que le montrent, outre la note du f. 213, de nombreux autres indices.

Dans le premier tiers du XVe s., trois possesseurs différents ont en effet inscrit des notes datées dans les marges du volume. On lit ainsi (dans l'ordre chronologique) : (au f. 210ᵛ, marge inférieure) ἡ κορϊ μου ἡ αρχοντϊα[35] εγενϊθη σεπτεῦρϊου στ(ὰς) κβ^ε ετ(οὺς) ‚ϛϡια' ἥμερα παρασ(κευῆ) [vendredi 22 septembre 1402] ; (dans la même marge, sous la note précédente) ὁ λυγι ὁ γυίος εγενεθη ἡμὲρὰ δευτ(ὲ)ρ(α) στὰς .κ. ἁγούστου ἐχρονη(α) ‚αυκε' χ(ριστ)οῦ [lundi 20 août 1425] ; (f. 201, marge inférieure) μῆνη αγουστ(ῳ) ης τας .ι̅. ημερα τετραδη[36] ης τας ιδ̅. ορες ορες (sic) της || ημερας (grattage) || ενχρονηα τοῦ χ(ριστο)ῦ ‚αυκθ' [mercredi 10 août 1429]. Ces trois dates sont cohérentes[37]. Seule la première utilise l'année du monde, conformément au comput byzantin. Les deux autres se caractérisent par l'emploi du mot ἐ(γ)χρονία au lieu de ἔτος, et par la préférence donnée à l'année du Christ sur l'année du monde : cette rédaction est typiquement chypriote[38], et l'on peut être sûr qu'en 1425 et 1429 le manuscrit se trouvait dans cette île. On remarquera le prénom italien Luigi (transcrit Λυγι).

Un autre indice est fourni par une note latine en écriture humanistique du XVe s., que l'on peut lire dans la marge inférieure du f. 1 : « Hic liber emptus e(st) mihi Iacobo Singr(i)tico phi... ». Il doit s'agir d'un membre

[33] Heiberg, De codicibus Pauli Aeginetae observationes. *REG* 32 (1919) 275.

[34] V. Grumel, La Chronologie (*Bibl. byz. Traité d'études byzantines* I). Paris 1958, 316–317 (calendrier perpétuel).

[35] On connaît aussi le prénom masculin 'Αρχοντός, bien attesté au début du XVIe siècle. Voir : A. D. Pardou, 'Αλφαβητικὸς κατάλογος τῶν πρώτων μελῶν τῆς 'Ελληνικῆς 'Αδελφότητας Βενετίας ἀπὸ τὸ κατάστιχο 129 (1498–1530). B'. Γυναῖκες. *Θησαυρίσματα* 17 (1980) 173 et n. 154.

[36] Un autre exemple de cette forme est donné par D. Harlfinger, Aristoteles Graecus I. Berlin–New York 1976, 119 (ms. Phillipps 4203, ff. 201ᵛ–202).

[37] Ainsi qu'on peut le vérifier à l'aide du calendrier perpétuel de Grumel, loc. cit.

[38] J. Darrouzès, Manuscrits originaires de Chypre à la Bibliothèque nationale de Paris. *REB* 8 (1950) 166 ; idem, Autres manuscrits originaires de Chypre. *REB* 15 (1957) 132 (ces deux articles sont repris dans le recueil Littérature et histoire des textes byzantins. Londres 1972) ; A. Turyn, Codices Graeci Vaticani Saeculis XIII et XIV scripti Annorumque notis instructi. Cité du Vatican 1964, 117, 119, 122, 147 ; idem, Dated Greek MSS of Great Britain. Washington D. C. 1980, 35, 82 (et n. 219). Autres exemples dans le Vat. gr. 436.

de la grande famille chypriote Syncriticos (ou Syncliticos), bien connue par divers témoignages[39].

Il faut signaler une note de vocabulaire inscrite dans la marge du f. 176v et relative à la noix de galle (κηκίς) : « Galla : est κηκίδη ciprice dictum ». L'adverbe *ciprice* (« en chypriote ») est une preuve explicite du passage de notre manuscrit par la grande île méditerranéenne. Il faut peut-être aussi rapporter à une habitude chypriote la présence dans le Parisinus (aux ff. 161v. 162 et 180) d'exercices d'écriture en forme de lettres adressées à de proches parents[40].

Est-ce à Chypre aussi qu'ont été inscrites dans les marges diverses notes de traduction attestant que le volume appartint à des médecins polyglottes, souvent frottés d'arabe ? Certaines ont un réel intérêt lexicographique. On relève ainsi au f. 181 (ad verb. μυρίκη = tamaris), sous une note latine (« tamaristus mer [...] || qu(od) es(t) murice »), l'indication : « φραγκηκα || τραμαρΐζε τ(ὴν) || μερΐχΰαν » ; le mot φράγκικα signifie « en langue franque » (et peut-être « en italien »[41]), tandis que μερΐχΰα(ν) doit être rapproché de la forme grecque vulgaire μυριχαΐα, que l'on trouve dans le lexique de Nicolas Hiéropais (XVIIIe s.)[42]. Au f. 2 (marge inférieure) une note de botanique relative à la patience est ainsi rédigée : τὸ λαπάτον λεγοῦσΰν τὸ ἤ αρά || πες χουμὰ(θ ?)[43]. Au f. 65 (marge supérieure), une main latine annote le texte de Paul d'Egine sur la fistule lacrymale (αἰγίλωψ Heiberg I, 175, 27–28) en expliquant le mot en arabe, grec et latin : « Algarab ap(ostem)a seu fistula in angulo domestico (*sic*) lacrimali ». Au f. 187 (marge verticale externe), une main grecque (que l'on observe aussi au f. 181) a inscrit, à la hauteur du mot ὑποκιστίς (Heiberg II, 269, 13) une traduction : αράβηστη χο || λανε · (και) αφε || στΐτηδο(ς ?) ; une note comparable est inscrite dans la marge inférieure du f. 202 : ἐφαστΐδ(άς). (καὶ) λαχΐτετες ἁραπαστ(ϊ) [suit, peut-être d'une autre main : (καὶ) χαδαδ] || ϊτϊ ὑποκηστιδα. La marge inférieure du f. 203 présente une note écrite à l'encre brune par un personnage pratiquant les deux écritures, grecque et arabe : μαρσΰνϊται. πρωπολη. βασακ ἐλ χαλαγε : –, puis, sous les deux

[39] Voir : G. Hill, A History of Cyprus, III. The Frankish Period 1432–1571. Cambridge 1948, 1194 (Index) ; J. Darrouzès, Manuscrits originaires de Chypre. *REB* 8 (1950) 196 (Index) ; idem, Autres manuscrits. *REB* 15 (1957) 144, 155, 166 ; id., Un obituaire chypriote : le Parisinus graecus 1588. *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 15 (1951) 40 ; id., Notes pour servir à l'histoire de Chypre (troisième article). *même revue* 22 (1958) 238 n°30 ; id., Notes pour servir à l'histoire de Chypre (quatrième article). *même revue* 23 (1959) 32 n°11 et 35 n°26 (articles repris dans le recueil déjà cité).

[40] Voir J. Darrouzès, Manuscrits originaires de Chypre. *REB* 8 (1950) 166.

[41] A. Delatte, Anecdota Atheniensia et alia II. Textes grecs relatifs à l'histoire des sciences. Liège–Paris 1939, 393 et 427.

[42] A. Delatte, Anecdota Atheniensia et alia II, p. 405 ligne 15.

[43] Voir Delatte, Anecdota Atheniensia et alia II, p. 440 ligne 19.

1. Paris. gr. 2207, f. 11 (Paul d'Egine I 36–39 [Heiberg I 25, 16–26, 24])

2. Paris. gr. 2207, f. 101 (Paul d'Egine III 77 [Heiberg I 296, 26–298, 14])

derniers mots en caractères grecs, l'expression « waṭaḫ al-ḫalāyā » (en caractères arabes), dont le groupe βασακ ἐλ χαλαγε est une translittération. Le premier mot (μαρσϋνῖται) demeure obscur. L'expression arabe est un équivalent du grec πρόπολις (ici orthographié πρωπολη), lequel désigne la cire (ou la matière gommeuse) que les abeilles recueillent sur les bourgeons et qui sert à calfeutrer les fissures ou l'entrée de la ruche[44] : le mot waṭaḫ désigne la crasse, la saleté, la malpropreté, et al-ḫalāyā peut signifier « la ruche ».

Notre manuscrit dut appartenir (à Chypre ou en Italie ?) à des médecins occidentaux, qui remplirent ses marges d'abondantes annotations en latin. On peut distinguer plusieurs mains latines, dont les plus anciennes pourraient être datées du XIVe s. et dont les autres s'échelonnent tout au long du XVe s. Ces marginalia consistent en traductions partielles (et plus ou moins approximatives) du texte de Paul d'Egine, en manchettes, notes diverses (avec quelques renvois aux opinions de Galien et d'Avicenne) ; on remarque quelques inscriptions bilingues (grec et latin)[45].

Sans doute est-ce en Italie que fut écrit, au f. 101 (Pl. II), dans la marge verticale externe, un passage de Pline l'Ancien sur le romarin[46]. D'après les spécialistes de la paléographie latine[47], cette main (que l'on rencontre aussi au f. 171, où elle a inscrit une brève note [*Sabina*]), pratique une écriture humanistique italienne de la fin du XVe siècle, et est peut-être caractéristique du Nord-Est de l'Italie (bien que l'on ne puisse pas tout à fait écarter une localisation à Rome). Il est douteux qu'il s'agisse de la main latine de Démétrius Chalcondyle[48], ou de celle de Janus Lascaris[49],

[44] A. DELATTE, Anecdota Atheniensia et alia II, p. 371, 380, 409, 445. Voir aussi : A. DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, Dictionnaire arabe-français I. Paris 1960, 628, et II. Paris 1960, 1532–1533 ; YUSUF K. HITTI, Hitti's Medical Dictionary. English–Arabic. Beyrouth ²1972, 574 (s. v. Propolis). Je remercie vivement M. F. Richard, Conservateur à la Bibliothèque Nationale de Paris, qui m'a aidé à interpréter ce texte difficile.

[45] Ainsi au f. 172 (ad verb. γλήχων) : « γλιφονια : pulegium || vel calamentum ». Cette forme γλιφονια doit être rapprochée des formes γλυφόνι, γληφώνι, γλησχούνι, φλησκούνι, βλισκούνι (et autres variantes orthographiques). Voir A. DELATTE, Anecdota Atheniensia et alia II. p. 283, 310, 332, 344, 362, 368, 373, 378, 399, 421 et 434 (divers lexiques de botanique) ; D. DIMITRAKOS, Μέγα λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης II. Athènes 1936, p. 1636 et 1652 ; E. KRIARAS, Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας. 1100–1669, t. 4 (Δ'). Thessalonique 1975, 139. On relève aussi au f. 183ᵛ (ad verb. πτερίς) l'équivalence « filix. φτεριχυα », et au f. 187ᵛ une traduction « camomilla μπαμπουνεζε » (cf. DELATTE, Anecdota Atheniensia et alia II. 449 [grec–arabe] : χαμαίμηλον ... μπαμπουνέκ ντὲμ πόνιγγι).

[46] Cf. J. ANDRÉ, éd. Pline l'Ancien. Histoire Naturelle. Livre XXIV. Paris 1972, 59 § 99 (LIX).

[47] Il me faut ici remercier pour leurs précieux avis Mme Albinia De La Mare et M. Fr. Avril.

[48] Voir une reproduction dans G. CAMMELLI, I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo. III. Demetrio Calcondila. Florence 1954, planche face à la p. 108. Voir aussi F. MALAGUZ-

possesseurs, nous allons le voir, de notre volume. Mais elle est contemporaine de l'activité de ces érudits. Une chose est claire en tout cas: à cette époque le Parisinus n'est plus un manuel de praticien, mais est un livre d'érudit.

Il appartint en effet à l'humaniste grec Démétrius Chalcondyle (1423–1511)[50], dont la main se reconnaît sur un très grand nombre de folios, en marge ou, plus rarement, dans les interlignes: ainsi aux ff. 1^v. 3^v. 4. 5. 6^v. $7^{r.v}$; 9. 11^v. 12^v. 15. 16^v. 18. 26–27. 29. 33^v. $35^{r.v}$. 37. $50^{r.v}$. $51^{r.v}$. 52. 54. 61. 62. 64^v. 66. 67. 76^v. 77. 84^v. 87. 91. 93^v. 95. 96. 97. 98^v. 101. 102^v. 105. 109^v. 110. 114. 127. 131. 142. 149–150^v. Démétrius Chalcondyle semble avoir lu notre manuscrit avec le plus grand soin, et l'avoir collationné sur un autre exemplaire qui lui a suggéré additions et corrections désignées dans l'édition Heiberg par le sigle C^2. Il a comblé d'importantes omissions: par exemple au f. 3^v (Heiberg I, 9, 17–18: καὶ τὰ ἁλικὰ [sic codex] – ἰσχυρῶς θερμαίνοντα), au f. 5 (Heiberg I, 12, 13–14 [ἡλιοτρόπιον ἑψόμενον ὕδατι – τὸ παιδίον] mg C^2: om. C; Heiberg I, 12, 17 κατέχειν mg C^2: om. C; Heiberg I, 12, 19 [τοὺς δὲ ὀδαξισμοὺς (sic cod.) – ὀνίνησιν] mg C^2: om. C), au f. 9 (Heiberg I, 21, 12–13 [καὶ βολβοῦ – ῥίζης] mg C^2: om. C), au f. 16^v (Heiberg I, 39, 15–16 [θερμότητος – ξηρότητος] mg C^2: om. C), au f. 18 (Heiberg I, 43, 7–8 [πληροῦνται – κεφαλὴν] mg C^2: om. C), au f. 26^v (Heiberg I, 62, 24–25 [ἄμεινον – ἀναπαύεσθαι] mg C^2: om. CG), au f. 27 (Heiberg I, 63, 27–28 ὁ δὲ ἐναντίος κάκιστος mg. C^2: om. C), au f. 35 (Heiberg I, 88, 5–7 [καθ' ὃ μὲν γὰρ – τεταγμένοι] mg C^2: om. C), au f. 35^v (Heiberg I, 89, 29–30 [τῇ χρείᾳ τὸ μέγεθος – ἐξαρκέσει] mg. C^2: om. C), au f. 50 (Heiberg I, 130, 6–7 [ἐχίνων – τόπον] mg. C^2: om. C), au f. 64^v (Heiberg I, 174, 27–175, 7 [τὸ μὲν ἐμφύσημα – καὶ δριμέων] mg C^2: om. C), au f. 77 (Heiberg I, 217, 9–10 [οἱ δὲ εὐτονώτεροι – θύμου μετὰ μέλιτος] mg C^2: om. C), au f. 91 (Heiberg I, 263, 10–12 [ἐρεγμοῦ – καθάπερ προείρηται] mg C^2: om. C), au f. 95 (Heiberg I, 277, 18–21 [ἢ λύκιον – ἢ ἀκακίας] mg C^2: om. C), au f. 96 (Heiberg I, 280, 25–27 [ἢ (3) – κατάπλασσε] mg C^2: om. C), et au f. 127, où l'on observe, comme souvent, la correction d'une omission par saut du même au même (Heiberg II, 11, 7–8 [ἢ σπόγγον – βεβρεγμένον ἐπιτίθει] mg C^2: om. C). Le f. 131 offre un exemple de correction d'une omission par homéoteleute.

ZI VALERI, La corte di Lodovico il Moro. IV. Milano 1923 (réimpr. 1970), p. 111 fig. 143. Dans l'hypothèse où ces deux lettres donnent bien l'écriture de Chalcondyle (et non d'un scribe travaillant pour lui), on ne peut reconnaître la main latine de cet humaniste dans la note du f. 101.

[49] Que l'on peut observer, d'après CH. ASTRUC, dans le Paris. gr. 2891 (ff. 12. 138^v. 150).

[50] E. GAMILLSCHEG–D. HARLFINGER, Repertorium der griechischen Kopisten. 1. A. Wien 1981, 74 n°105. Au Dr GAMILLSCHEG revient le mérite d'avoir ici reconnu la main de cet érudit.

Démétrius Chalcondyle a également noté des variantes qui correspondent très souvent aux «bonnes leçons» retenues par l'éditeur Heiberg et qui, lorsqu'elles sont fautives, suggèrent que le manuscrit utilisé pour ce travail de correction appartenait à une autre branche de la tradition que les modèles de Michel Loulloudès et du restaurateur du XIVe siècle: ainsi au f. 7^v (Heiberg I, 18, 15 ἑλκώδης C: αὐτόματος AC^2 mg), au f. 11^v (Heiberg I, 27, 5 καὶ δεινῶς A C^2 mg: om. codd.), au f. 25^v (Heiberg I, 59, 25 παχύχυμοι C codd.: κακόχυμοι A C^2 F J), au f. 26 (Heiberg I, 61, 3 ἀδιαφόρητος: δυσδιαφόρητος D F: διαφόρητος C G: ἀδιαχώρητος A C^2 mg), au f. 123^v (Heiberg I, 382, 25 παλμῶν: λϋγμῶν C: σπασμῶν D C^2 mg), et au f. 133 (Heiberg II, 37, 7 ῥοδίνῳ C codd.: ναρδίνῳ A C^2 mg E^{corr}). Au f. 101 (voir notre planche II), face au passage correspondant à [Heiberg I, 297, 10–11 (ὑπὲρ τοῦ – κενοῖ)], Démétrius Chalcondyle introduit en marge par ἄλλως une variante (ou une conjecture ?): ὑπὲρ τοῦ πλείονι χρόνῳ τὰ κατασχεθέντα μϋξώδη κενοῦν. On lui doit aussi des notes aux folios 5 (définition de la σειρίασις) et 84^v (scholie relative à la rétention de l'urine: inc. ἐπέχετ(αι) τὸ οὖρον κ(α)τ(ὰ) τρόπους η', des. φέρεσθ(αι) τὸ οὖρον (καὶ) μετ'ὀδύνης).

L'intérêt de Démétrius Chalcondyle pour l'œuvre de Paul d'Egine est bien attesté par ailleurs: il donna à Milan, en 1499, l'édition princeps du *Lexique* de Suidas[51] qu'il augmenta, entre autres interpolations, d'extraits de Paul d'Egine provenant soit d'un manuscrit de cet auteur soit d'un exemplaire du *Lexique* de Zonaras (source principale des additions faites à la Souda par Chalcondyle) plus complet que le texte de l'édition Tittmann[52]. On sait aussi que Chalcondyle prêta grande attention à l'œuvre de Galien, dont certains textes sont transmis par le Paris. gr. 2207: le 12 mai 1486, il emprunta à la bibliothèque des Médicis à Florence un manuscrit de la Thérapeutique[53]; l'on connaît une lettre de Guillaume Budé à Janus Lascaris, dans laquelle Budé demande à Lascaris, alors à Milan auprès de

[51] Décrite par E. LEGRAND, Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des grecs aux XVe et XVIe siècles I. Paris 1885, 63–66, et par CAMMELLI, opus cit. 124–126. On lit dans la préface grecque de Chalcondyle: Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ λέξεις ἐνίας, αἵτινες τὸ παράπαν οὐχ ὑπῆρχον ἐν Σουΐδᾳ, ἄλλοθέν ποθεν συλλέξας προσέθηκεν, ὡς ἂν οἱ ζητοῦντες τὸ σημαινόμενον αὐτῶν ἔχοιεν ἀπονώτερόν τε καὶ ἑτοιμότερον ἐντεῦθεν πορίζεσθαι. Il ne donne aucune indication précise sur les sources de ses interpolations: la suite de la préface insiste seulement sur l'universalité du lexique, corne d'Amalthée où sont réunis les mots utilisés dans tous les domaines du savoir.

[52] Voir G. BERNHARDY, Suidae Lexicon I. Pars Prior. Halle 1843, LXXXIX–XCI (avec renvoi à la préface, réimprimée dans le même volume [v. p. II], de l'édition KÜSTER, Paris 1700); A. ADLER, Suidae Lexicon I. Leipzig 1928, XI–XII; EADEM, art. Suidas. 1 (Lexikograph). *RE*, Zweite Reihe, IV A, 1, 1931, 676–677; A. PETRUCCI, art. Calcondila (Demetrio), in: Dizionario Biografico degli Italiani XVI. Roma 1973, 546.

[53] G. CAMMELLI, Demetrio Calcondila. 109 n. 2.

Chalcondyle, de faire copier pour lui des traités de Galien qui se trouvaient chez le vieux maître[54]; et il faut rappeler que Chalcondyle avait traduit certaines œuvres de Galien[55], dont il semble avoir transcrit le début des Προγνωστικὰ ὑπομνήματα sur une pièce de papier additionnelle située en tête du Paris. gr. 2283[56].

Notre manuscrit a également été annoté par Janus Lascaris[57], élève de Chalcondyle[58]. Son écriture, nettement plus cursive que celle, grêle et élégante, de son maître, s'observe par exemple aux ff. $3^{r.v}$. 7–8^v. 12–24. 83–84. Ses corrections sont désignées par le sigle C^3 dans l'édition Heiberg. A cette étape de son histoire, le Paris. gr. 2207a eu un destin comparable à celui du Paris. gr. 1399, manuscrit de Pausanias[59] copié en 1497 à Milan, dans l'école de Démétrius Chalcondyle, par Pierre Hypsilas[60] et annoté par Janus Lascaris, devenu possesseur du volume[61].

Le Paris. gr. 2207 passa ensuite de la collection de Janus Lascaris à celle du cardinal Ridolfi. Il ne porte toutefois, dans son état actuel, aucune cote caractéristique de cette célèbre bibliothèque. On lit au f. 1, sur une mince bande de parchemin très fin collée dans la marge supérieure, la notice suivante, écrite par le corfiote Matthieu Devaris, qui fut élève et secrétaire de J. Lascaris avant de dresser, en collaboration avec Nicolas Sophianos, le catalogue de la bibliothèque Ridolfi[62]: ℭἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ περιέχετ(αι)

[54] E. Legrand, Bibliographie hellénique II. Paris 1885, 332; Cammelli, opus cit. 122.

[55] Cammelli,opus cit. 122 et n. 3, 132 n. 1.

[56] Au f. II (B) Chalcondyle a copié (identification du Dr Gamillscheg), en totalité ou en partie, le texte correspondant à Kühn XVIII, 2, p. 1–p. 2 (1.10 προσταττομένοις).

[57] Identification due à Mgr P. Canart. Spécimen de son écriture chez R. Barbour, Greek Literary Hands A. D. 400–1600 (*Oxford Palaeographical Handbooks*). Oxford 1981, 28 et pl. 102.

[58] Cammelli, op. cit. 30–31; Gamillscheg–Harlfinger, Repertorium I. A. 74 N. 105.

[59] A. Diller, The Manuscripts of Pausanias. *TAPA* 88 (1957) 169–188 (repris dans: Griechische Kodikologie u. Textüberlieferung [hrsg. von D. Harlfinger]. Darmstadt 1980, v. pp. 516–517 et p. 521 n. 32).

[60] Gamillscheg–Harlfinger, Repertorium I. A. 178–179 (N. 349). Hypsilas a aussi copié le Par. gr. 2263 (Rufus d'Ephèse, Oribase), dont le papier présente presque uniquement le filigrane Ha., *Cercle* 10 observé dans le Paris. gr. 1399 (D. et J. Harlfinger, Wasserzeichen aus griechischen HSS II. Berlin 1980, 31 [Indizes]). Les ff. 97/104 du Par. 2263 offrent le motif Ha., *Fleur* 45(?), et les ff. 114/117 le motif Ha., *Fleur* 44(?). Ce ms. médical est donc proche codicologiquement du Paris. gr. 1399 et pourrait sortir de l'école de Chalcondyle.

[61] Legrand, Bibliographie hellénique I. Paris 1885, CLXII et n. 4; H. Omont, Fac-similés de manuscrits grecs des XVe et XVIe siècles. Paris 1887, pl. 44 (Paris. gr. 1399, f. 90^v).

[62] Omont, Fac-similés XVe et XVIe s. pl. 40 et p. 14 col. 1; id., Inventaire sommaire des mss grecs de la Bibliothèque nationale. Introduction. Paris 1898, p. XV et pl. I h. t. après la p. XXXII; R. Ridolfi, La Biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi (1501–1550). Nuovo contributo di notizie e di documenti. *La Bibliofilia* 31 (1929) 173–193 (v. pp. 177 [n. 1], 183).

Παύλου Αἰγινήτου ἰατρϊκ(ῶν) βιβλ⟨ίων⟩ || ἑπτά. ἐπὶ τέλει (δὲ) τ(ῆς) βίβλου ⟨ἕτερα ?⟩ ἄττα ἰατρικὰ ἐν οἷς κ(αὶ) ἡ ⟨βί⟩βλος || τελευτᾷ: – Sur la base des mots employés par Devaris dans cette notice[63], le Paris. gr. 2207 peut être identifié avec un manuscrit décrit en ces termes (et affecté d'une cote 18) dans deux témoins, remontant au XVIe siècle, du catalogue Devaris-Sophianos[64]: le Paris. gr. 3074 (f. 14^v)[65] et le Vatican. gr. 1567 (f. 17): « Παύλου Αἰγϊνήτου (Αἰγϊνίτου Vat.) ἰατρικῶν βϊβλια ζ'. καὶ ἕτερα τϊνα ἰατρικά ». Il faut signaler, pour éviter toute confusion, qu'une cote n°18 figure (avec d'autres cotes) en tête d'un autre manuscrit de Paul d'Egine ayant lui aussi appartenu au cardinal Ridolfi, le Paris. gr. 2292: mais ce volume est décrit dans une autre section du catalogue Devaris-Sophianos, intitulée « Libri Greci promiscue. In capsa 25 »[66].

La cote (18) qui était attribuée, semble-t-il, à notre manuscrit permet de le rapprocher d'une notice figurant dans la liste des manuscrits de Janus Lascaris rédigée après la mort de celui-ci (le 7 décembre 1534) par Matthieu Devaris et contenue aux ff. 99–105 du Vatican. gr. 1414. On lit au f. 99: « Παύλ(ος) Αἰγεινήτης. n°18 (della) 5 (sc. cassa) »[67]. Notre volume est aussi décrit (Παῦλος Αἰγινίτης, καὶ ἕτερα τινὰ ἰατρικά. 18) dans la liste transmise par le Vallicellianus C 46 (f. 222^v)[68] et le Vatican. gr. 2300 (f. 18^v): on sait que G. Mercati a émis l'hypothèse que cette liste se rapporterait non pas à la bibliothèque Ridolfi, mais à la collection de Janus Lascaris[69]. Quoi qu'il

[63] Le pied-de-mouche et la formule d'introduction se rencontrent dans d'autres notices de Devaris (Paris. gr. 175, f. 1^v; Par. gr. 2654, f. 260^v; v. aussi Par. gr. 2283, f. I sup. [où les formules initiale et finale sont semblables à celles de notre ms.] et f. 1).

[64] G. Mercati, Indici di MSS. Greci del card. N. Ridolfi. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome* 30 (1910) 51–55, repris dans *Opere minori* III (*StT* 78). Cité du Vatican 1937, pp. 126ss.

[65] Section « Libri Greci In Medicina », n°88 (sic). L'inventaire du Paris. 3074 est édité par B. de Montfaucon, Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova II. Paris 1739 (v. p. 769 col. 1 C7, où l'erreur de numérotation intervenue dans le Paris. 3074 à partir du n°7 de cette section, désigné comme 77, est corrigée, notre ms. retrouvant le n°18).

[66] Paris. gr. 3074, f. 63 n°18: la notice correspond à celle de Devaris (Paris. gr. 2292, f. I^v).

[67] P. de Nolhac, Inventaire des manuscrits grecs de Jean Lascaris. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Éc. Fr. de Rome* 6 (1886) 255 n° 9; Mercati, Indici 54, remarque une concordance exacte entre les cotes des mss dans cette liste et leurs numéros (à l'intérieur des « classes » correspondantes) dans l'inventaire complet des mss Ridolfi tel que le présente le Vat. gr. 1567. La date de la mort de Lascaris est établie par Mercati, in *RhM* 65 (1910) 318, d'après une note trouvée au f. 49 du Vat. gr. 2240.

[68] H. Omont, Un premier catalogue des manuscrits grecs du cardinal Ridolfi. *Bibl. Éc. Chartes* 49 (1888) 320 [n°107], 324; cf. Paris. Suppl. gr. 1097, photo 8, ligne 1, et la notice de Ch. Astruc dans: Ch. Astruc et M.-L. Concasty, Le Supplément grec III: n°s 901–1371 (*Bibl. Nat. Dépt des mss. Cat. des mss grecs.* Troisième partie). Paris 1960, 228.

[69] Mercati, Indici. suivi par Ch. Astruc, Le Supplément grec III. 228.

en soit, le témoignage du Vatican. gr. 1414 suffit à confirmer ce que l'analyse des marginalia du Paris. gr. 2207 avait déjà suggéré : Lascaris a été (jusqu'à sa mort) possesseur de ce manuscrit, qu'il tenait de Démétrius Chalcondyle et qu'il transmit ensuite au cardinal Ridolfi[70]. Telle fut également l'histoire des Paris. gr. 1399 et 2263[71]. Et l'on remarquera avec Heiberg[72] que la collection Ridolfi était riche en manuscrits de Paul d'Egine : Parisini gr. 2204, 2205, 2207, 2212, 2216 + 2217, auxquels il faut joindre le Paris. gr. 2292. Après la mort de Ridolfi (1550) tous ces livres furent acquis par Pierre Strozzi, et après la disparition de celui-ci en 1558 ils passèrent à Catherine de Médicis, décédée en 1589. Ils entrèrent dans la Bibliothèque royale en 1599. En 1603 le Paris. gr. 2207 fut muni de la reliure Henri IV « alla greca » qu'il porte encore de nos jours. Ainsi prenait fin l'existence aventureuse d'un livre copié en Asie Mineure à la fin du XIIIe siècle, utilisé, notamment à Chypre, par plusieurs générations de médecins, et finalement sauvé, aux XVe et XVIe siècles, par la sollicitude d'humanistes rassembleurs de bibliothèques.

[70] A propos du passage (en plusieurs étapes) des mss de Lascaris au c[al] Ridolfi, voir : L. Dorez, Un document nouveau sur la bibliothèque de Jean Lascaris. *Revue des Bibliothèques* 2 (1892) 280–281 ; id., Extraits de la correspondance de François de Dinteville ambassadeur de France à Rome (1531–1533). *Rev. des Bibl.* 4 (1894) 84–85 ; B. Knös, Un ambassadeur de l'hellénisme – Janus Lascaris – et la tradition gréco-byzantine dans l'humanisme français. Uppsala–Paris 1945, 216–217.

[71] Ces deux mss portent en tête le monogramme de Lascaris (Λ^{σ}), et ils sont décrits dans le Vat. gr. 1414 (P. de Nolhac, art. cit., p. 259 n°107, et p. 255 n°5).

[72] Heiberg, De codicibus Pauli Aeginetae observationes. *REG* 32 (1919) 270.

HANS-VEIT BEYER / WIEN

DIE KATECHESE DES THEOLEPTOS VON PHILADELPHEIA AUF DIE VERKLÄRUNG CHRISTI

Mit einer Tafel

S. Salaville, der sich zu Beginn des Zweiten Weltkriegs – möge uns Gott, mögen wir uns selbst vor einem dritten bewahren! – mit einem Traktat des Theoleptos von Philadelpheia befaßte, in welchem dieser „das verborgene Wirken in Christus" verdeutlicht und „die Mühe des Mönchsberufs" in Kürze erklärt[1], hat seiner Studie im Gedanken an Henri Bremonds „Histoire littéraire du sentiment religieux en France"[2] die Feststellung vorangehen lassen, daß eine Literaturgeschichte des religiösen Empfindens in der byzantinischen Welt für viele Geister eine Offenbarung wäre[3]. Er selbst unterzog sich dieser Aufgabe weder im Großen noch im Kleinen, denn außer zwei Hinweisen auf eine Arbeit von I. Hausherr[4] sowie eines S. Bulgakov- und eines N. Crainic-Zitats zum Jesusgebet[5] wandte er sich der sicherlich auch lohnenden Aufgabe zu, an Hand von Bremonds Anthologie „Introduction à la philosophie de la prière. Paris 1929"[6] französische Mystiker zu vergleichen, so daß bei ihm der byzantinische Hintergrund zwangsläufig vage bleibt[7] und einmal sogar der Gedanke aufkommt, Theoleptos könnte aus lateinischen Quellen geschöpft haben[8]. Positiv im Sinne der Byzantinistik ist indessen zu vermerken, daß Salavilles Übersetzungen und Interpretationen sehr präzise sind und durch einen Vergleich des in der „Philokalia" und bei Migne edierten Textes mit einer Handschrift vermutlich aus dem Besitz der Eirene Chumnaina zusätzlichen philologischen Wert erhalten.

[1] Θεολήπτου μητροπολίτου Φιλαδελφείας Λόγος τὴν ἐν Χριστῷ κρυπτὴν ἐργασίαν διασαφῶν καὶ δεικνύων ἐν βραχεῖ τοῦ μοναδικοῦ ἐπαγγέλματος τὸν κόπον, in: Φιλοκαλία [3]IV. Athen 1961 ([1]Venedig 1782), 4–12 = *PG* 143, 381–400.

[2] S. Salaville, Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantin du XIV[e] siècle, Théolepte de Philadelphie. *EO* 39 (1940) 25.

[3] A. O. 1.

[4] A. O. 8, A. 1; 13, A. 1.

[5] A. O. 13, A. 1.

[6] A. O. 6, A. 1.

[7] Vgl. a. O. 24f.

[8] A. O. 22.

Ehe wir hier eine literaturgeschichtliche Einschätzung der von uns erstmals publizierten Katechese auf die Verklärung Christi versuchen, sei kurz der Überlieferungsbestand und ihr historischer Rahmen umrissen. Das Opusculum ist ebenfalls in der erwähnten Handschrift, dem Ottob. gr. 405, f. 80^r–83^r, überliefert. Der Codex enthält ausschließlich Werke des Theoleptos, darunter insgesamt fünf Briefe an Eirene Chumnaina, von denen der zeitlich früheste, verfaßt kurz nach deren Eintritt in den Nonnenstand, am Anfang der Handschrift steht[9], die vier weiteren, die Theoleptos zwischen Herbst 1321 und Ende 1322 kurz vor seinem Tode schrieb[10], am Schluß. Der Gatte der Chumnaina, der Despot Ioannes Palaiologos, Sohn Andronikos' II. und der Jolante von Montferrat, starb 1307[11], und nicht viel später trat die junge Witwe in das von ihr als Ktetorissa restaurierte Philanthropos-Kloster ein, das in der Nähe der Hagia Sophia von Konstantinopel lag und als ein Doppelkloster sowohl Frauen wie Männer beherbergte[12].

Eine Notiz im Ottob. f. 2^r (τοῦ θρόνου Ἀλεξανδρείας)[13] verrät uns, daß die Vatikan-Handschrift ehemals dem Patriarchat von Alexandrien gehörte, in dessen Besitz sich noch eine Abschrift, vermutlich aus dem 17. Jahrhundert[14], der Alexandrinus 131 [126], befindet, den Th. Moschonas bei weitem ausführlicher beschrieben hat als E. Feron und F. Battaglini das Original[15]. Die Katechese findet sich dort nach Moschonas' Angabe auf den Folia 134^v–137^r, eine Photokopie, für die ich Dr. A. Markopulos vom Ethnikon Idryma Erevnon in Athen zu danken habe, weist die neu eingeführte Seitenzählung 270–275 auf. Der Alexandrinus enthält trotz aller

[9] Hrsg. von: S. Salaville, Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie. *REB* 5 (1947) 105f.

[10] St. Io. Kuruses, Μανουὴλ Γαβαλᾶς, εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2–1355/60), I. Athen 1972, 335–339.

[11] L.-P. Raybaud, Le gouvernement et l'administration centrale de l'empire byzantin sous les premiers Paléologues (1258–1354). Paris 1968, 211, A. 29, unter Rückgang auf J. Verpeaux, Nicéphore Choumnos, homme d'État de humaniste byzantin. Paris 1959, 48, A. 4.

[12] R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, I. Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique, III. Les églises et les monastères. Paris ²1969, 527–529.

[13] E. Feron–F. Battaglini, Codices mss. graeci Ottoboniani Bibl. Vaticanae. Rom 1903, 216.

[14] F. Halkin, Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae (*Subsidia hagiographica* 47). Brüssel 1969, 325, Nr. 246n. Über Publikationen von Specimina s. *Script* 13 (1959) 160, Nr. 222f.

[15] Th. D. Moschonas, Κατάλογοι τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης, I. Χειρόγραφα. Utah ²1965 [¹Alexandrien 1945], 85–93. Die Werkabfolge im Alexandrinus stimmt mit der im Ottobonianus nur annähernd überein, s. J. Gouillard, in: Dictionnaire de théologie catholique XV 1. Paris 1946, 339 f. *s. v.* Théolepte.

Sorgfalt, mit der er geschrieben ist, in seinen minimalen Textabweichungen jeweils nur leichte Verderbnisse der Überlieferung und keine Verbesserung – ein zusätzliches μὲν (s. u. App. zu Z. 64), dem kein δὲ entspricht, ist hiervon keine Ausnahme. Andererseits beweisen uns gleiche Eigenheiten – zwei Zusammenschreibungen, zu denen eine dritte kommt, drei Akzentfehler und ein orthographischer Fehler, zu dem ein weiterer tritt, wie weiters auch die Interpunktion –, daß sich der Schreiber des Alexandrinus sklavisch an seine Vorlage gehalten hat. Die Aufnahme seiner Lesarten in unseren textkritischen Apparat soll diese Abhängigkeit belegen.

Außer den Briefen und dem eingangs erwähnten Traktat enthalten die beiden Handschriften weitere asketische Traktate sowie Predigten zu Sonn- und Feiertagen, darunter einen Pfingstzyklus. Die Predigten erweisen sich größtenteils durch die Anrede ἀδελφαὶ καὶ μητέρες als an Nonnen gerichtet, zudem trägt der Ottob. f. 2^r den Vermerk ὦ Χριστέ μου φύλαττε τὴν κεκτημένην, der, wie gesagt, auf die Chumnaina als Besitzerin der Handschrift deutet. Die Metamorphosis-Katechese enthält indessen keine Anrede dieser Art und zeigt nur durch ihren Inhalt, daß sie auf ein monastisches Publikum abgestimmt ist, wenn wir sie etwa mit zwei Predigten vergleichen, die Theoleptos als neugewählter Metropolit von Philadelpheia um 1285 gegen die Arseniten richtete und die uns S. Salaville durch wichtige Auszüge in französischer Übersetzung bekannt gemacht hat[16]. Dort tritt uns ein wortgewaltiger Kirchenfürst entgegen, der ganz und gar in Sakramentalmystik und keiner mönchischen Lichtmystik befangen ist. Meyendorff hat diese Zweiseitigkeit des Bischofs sehr wohl erkannt und in ihr wohl zu Recht etwas Besonderes gesehen, wenn er feststellt: „Ce qui caractérise la pensée propre du saint évêque de Philadelphie, c'est son sacramentalisme et son sens des responsabilités du chrétien pour l'Église historique: ces deux traits le distinguent de beaucoup d'auteurs spirituels de l'Orient chrétien qui se désintéressaient – au moins apparemment – de tout ce qui ne concernait pas directement le perfectionnement intérieur du moine“[17]. Nun kann man zwar aus dem Vorhandensein gängiger Predigermotive – etwa der Drohung mit der Hölle – nicht unbedingt auf ein weltliches Publikum schließen. Ein Kanon des Theoleptos auf das Jüngste Gericht, den R. Roberto aus einer in Padua bewahrten Handschrift[18] ediert hat[19], drückt weitgehend nur

[16] S. Salaville, Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310. *REB* 5 (1947) 120–135. Die zweite Rede ist ausdrücklich an die Gemeinde in Philadelpheia adressiert. Beide Reden sind im Ottob. gr. 418, 80^r–111^v u. im Vat. gr. 1140, f. 24–52 überliefert, s. a. O. 116.

[17] J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris 1959, 32f.

[18] Patav. Bibl. Univ. 1722, f. 78^r–83^r.

[19] R. Roberto, Un canone inedito di Teolepto di Filadelfia sulla fine del mondo. *BollGrott* NS 31 (1977) 20–29.

Furcht und Bitte um Fürbitte aus. Nirgends ist dort, wie in unserer Katechese (§ 7f.), vom Glanz die Rede, den Christus künftig denen beschere, die ihm gefallen (s. u. **IXb**). Das speziell Monastische verrät sich vielmehr nur in dem Titel „Kanon der Zerknirschung" (Κανὼν κατανυκτικός) sowie in den Eingangsversen: „Wenn du die Lebenssorgen, den Begriff der Leidenschaften und des Fleisches Lüste, von dir abgewiesen hast"... Auch in einer an die Nonnen gerichteten Weihnachtsdidaskalie bringt Theoleptos die Hölle ins Spiel, hier wie im Kanon angepaßt den wohlverstandenen sexuellen Nöten derer, für die das Werk bestimmt war[20]. In unserer Katechese treten allerdings, wie sich weisen soll, die speziell monastischen Momente sehr stark hervor, und wir werden sie daher an die Nonnen oder die Mönche[21] des Philanthropos-Klosters gerichtet sein lassen und eine Entstehungszeit zwischen 1307 und 1322, dem Todesjahr des Theoleptos, annehmen. Kurusis meint, daß nicht nur die am Anfang und am Ende des Ottob. stehenden Briefe, sondern auch die übrigen Texte, insgesamt 28, chronologisch angeordnet seien[22]. Da unsere Katechese unter den Texten den sechsten Platz einnimmt, ergäbe sich bei einer schematischen Berechnung, bei der zwischen jedem Text ein gleicher Zeitabstand angenommen wird, eine Datierung auf ca. 1310/11.

Bei einer Predigt zu einem allgemeinen kirchlichen Feiertag haben wir uns zunächst die Frage zu stellen, inwieweit das Gedankengut der Kirchenväter in ihr zum Ausdruck kommt. Dabei ist an die großen Predigten eines Ioannes Chrysostomos, eines Kyrillos von Alexandrien, eines Proklos von Konstantinopel und eines Ioannes von Damaskus zum Thema der Verklärung zu denken. Zum zweiten darf auch die in den Menäen fixierte Liturgie zum 6. August nicht unberücksichtigt bleiben. Die Kirchenväter erzählen die Evangelienberichte[23], vornehmlich die des Matthäus und des Lukas, nach, verflechten sie miteinander, schmücken sie aus und kommentieren sie in einer Art und Weise, die durch den griechisch nicht überlieferten Diatessaron-Kommentar Ephrems des Syrers vorgezeichnet war. Bei Theoleptos fällt indessen auf, daß er auf Nacherzählung weitgehend verzichtet, nur vom verwandelten Christus spricht (§ 1.7 nach Mt. u. Mk.), seine „Herrlichkeit" (§ 7 δόξα nach Lk.) erwähnt und wenige weitere Erzähl-

[20] S. Salaville, Un directeur spirituel à Byzance au début du XIVe siècle: Théolepte de Philadelphie, Homélie inédite sur Noël et la vie religieuse, in: Mélanges J. de Ghellinck II. Gembloux 1951, 883 (f. 137r).

[21] Eine Instruktion über die koinobitische Lebensweise, die in Ottob. gr. 405, f. 93r–105v, den 9. Platz einnimmt, richtet sich an Mönche, nicht an Nonnen, s. S. Salaville, La vie monastique grecque au début du XIVe siècle. *REB* 2 (1944) 119–125, mit Exzerpten in französischer Übers. Sie fehlt, wie es scheint, im Alexandrinus 131.

[22] A. O. [A. 10] 339.

[23] Mt. 17, 1–8; Mk. 9, 2–8; Lk. 9, 28–36.

momente, die am Anfang der Evangelienperikopen stehen, wie den Aufstieg auf den Berg (§ 2), die drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes (§ 3) und die Absicht, auf dem Berg zu beten (§ 4 nach Lk.), nur noch zu Vergleichszwecken anführt. Vom weiteren dramatischen Geschehen, der Erscheinung des Moses und des Elias, dem Ausspruch des Petrus, der Wolke, der Gottesstimme und dem Sturz der Jünger, wie es die drei Synoptiker jeweils berichtet haben, steht nirgends ein Wort. Entsprechend gering ist auch der Einfluß der Väterkommentare. Dort, wo nacheinander die Vorzüge der drei Jünger (**I**) aufgeführt werden (§ 3), ist der Einfluß einer bei Ioannes Chrysostomos beginnenden Erzählertradition spürbar, ohne daß sich besondere wörtliche Übereinstimmungen ergeben. Die Rede vom ‚Feuereifer' des Petrus (**II**) mag hierbei auf Proklos zurückgehen, doch dessen Vorgänger auf dem Stuhl von Konstantinopel, Gregor von Nazianz, hatte in seiner zweiten theologischen Rede den Jünger bereits in gleicher Weise charakterisiert.

Zu bedenken ist nämlich, daß nicht nur Väterpredigten auf die Metamorphosis auf die Katechese einwirkten. An ihrem Anfang (§ 2) finden wir einen breit ausgeführten Vergleich mit den Anstrengungen einer Bergbesteigung (**III**), der ohne jeden Zweifel auf Hesiods „Werke und Tage" zurückgeht und einst durch Basilieios' Schrift über den rechten Gebrauch der heidnischen Literatur in die Patristik eingewandert ist. Andererseits gibt es bei Theoleptos ein Predigermotiv zur Verklärung, das in der vorgetragenen Form einem Hymnus der Festtagsliturgie entstammt. Der Metropolit sagt:

> „Christus hat durch seine Verklärung die unsagbare Herrlichkeit, mit der er kommen wird, das All zu richten, vorangezeigt und auch den Glanz ein wenig entblößt (παρεγύμνωσε **IV**), an dem jene, die ihm gefallen, teilhaben werden" (§ 7).

Eine Interpretation in diesem Sinn wird durch das dem Verklärungsbericht vorangehende Jesuswort Mt. 16, 28 (u. Parall.) nahegelegt:

> „Wahrlich ich sage euch: Es stehen etliche hier, die nicht kosten werden den Tod, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich".

Bereits der von Clemens Alexandrinus exzerpierte Theodotos hatte diese Prophezeiung auf die Verklärung hin gedeutet[24] und damit den Widerspruch des Origenes erfahren[25]. Mit Ephrem dem Syrer setzt eine Erklärung in ähnlichem Sinn neu ein:

[24] Clemens Alexandrinus, Excerpta e Theodoto 4, 3 (60 Sagnard).

[25] Origenes, In Mt. comm. 12, 31 (*GCS* 40 [Or. 10] 136, 20–137, 15 Klostermann).

„Damit sie keinen Zweifel hegten, wenn er von den Toten auferstanden wäre und sich verändert hätte, unterrichtete er sie im voraus".

Dabei hätten die Apostel „ein klein wenig von seinem Glanz" gesehen. Ioannes Chrysosotomos, der ca. 374–378 in der Nähe von Antiochien Mönch eines Koinobions war, das einem syrischen Abt unterstand, hat Ephrem entweder im Original gelesen oder ihn durch einen guten Dolmetscher kennengelernt, so stark sind die Impulse, die über ihn wie wohl auch über seinen Freund Theodoros von Mopsuestia in die griechische Väterliteratur eingedrungen sind. Das Ephremische Motiv kehrt bei ihm dreifach wieder, u. a. auch in folgender Form:

„Damals schonte er [Christus] die Jünger und öffnete nur einen Spalt (παρήνοιξε) seines Glanzes, so viel, wie sie ertragen konnten".

Ähnlich spricht Ioannes von Damaskus von

„Christus, der gleichsam eine winzige Pore seines Fleisches geöffnet hatte (ὥσπερ τινὰ σμικροτάτην ὀπὴν παρηνέῳξε) und die Nahestehenden mit dem Blitz unendlichen Lichtes traf, das stärker war als alles Schauen".

Wenn wir bei Theoleptos in gleicher Anwendung ein Wort finden, das wir durch „ein wenig entblößen" übersetzten und das zudem dieselbe Vorsilbe wie das von Chrysostomos und dem Damaszener gebrauchte Verb aufweist, so zeigen Sinn und Sprache, daß der Metropolit hier an eine literarische Tradition anknüpft. Andererseits ist aber seine Katechese, was die Darstellung der Verklärung angeht, rhetorisch-literarisch viel zu wenig anspruchsvoll, als daß wir ihm die Findung eines derart gesuchten Ausdrucks zutrauen dürften, wie er ihn verwendet hat. So geht dieser denn auch auf Kosmas den Meloden, den Adoptivbruder des Damaszeners, zurück, dessen Hymnus auf die Verklärung in die Liturgie des Festtages integriert ist. Dort heißt es in Anspielung auf Hebr. 1, 3, daß Christus

„den Jüngern den Umriß des göttlichen Leuchtens ein wenig entblößte",

und noch ein zweites Mal fällt das Wort in der gleichen Gedankenverbindung:

„Die unveränderliche Natur, mit der sterblichen vermischt, entblößt ein wenig Licht der ihr ähnlichen stofflosen Gottheit".

Kosmas scheint bei Theoleptos auch ps.-dionysisches Gedankengut wachzurufen, wenn er wie der Areopagite von „Lichtströmen" (φωτοχυσίαι) (**V**) spricht (§ 4), doch konnte ihn solches Gut auch über Maximos erreichen.

Die Nacherzählung des Verklärungsgeschehens bleibt, wie bemerkt, in der Erwähnung der drei Jünger stecken. Während die Bemerkungen zu Petrus und Jakobus kurz gehalten sind, baut der weitere Text auf der Darstellung der Wesensart des Johannes auf. Das Gerüst hierzu liefern die johanneische und die paulinische Theologie. Johannes ist der neutestamentliche Theoretiker des Lichtes (φῶς) und der Lichtherrlichkeit (δόξα). Nirgends begegnen die entsprechenden Ausdrücke häufiger als bei ihm. Und doch hat gerade er den Verklärungsbericht in seinem Evangelium ausgelassen. An der Stelle etwa, wo wir ihn finden sollten, steht das berühmte Jesuswort, Jo. 8, 12:

„Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern das Licht des Lebens haben".

Es ist wohl noch der Predigt Jesu am siebten und größten Tag des Laubhüttenfests (σκηνοπηγία, Sukkot) zuzurechnen, die er Jo. 7, 10 u. 37 zufolge in Jerusalem gehalten hat, während er sich nach Mt. und Mk. vermutlich am selben Tag in der Nähe der Dörfer von Kaisareia Philippu (Mt. 16, 13; Mk. 8, 27) auf einem hohen Berg verklärte, auf einer der Höhen des Golan, als die man den Tell Abū'n-Nedā angenommen hat[26]. Darauf deuten sowohl die sechs Tage, von denen zu Beginn der Verklärungsperikopen die Rede ist (Mt. 17, 1; Mk. 9, 2; bei Lk. 9, 28 „etwa acht Tage") wie das Reden des Petrus vom Hüttenbauen (Mt. 17, 4; Mk. 9, 5; Lk. 9, 33)[27]. Ein Lichttheologe wie Johannes muß indessen kein Lichtvisionär gewesen sein. Die häufige Nennung des Lichts und der Herrlichkeit deutet im Zusammenhang mit der theologisch bedingten Dekonkretisierung der Synoptikerberichte in seinem Evangelium sogar auf eine Unterbewertung der ihm zweifellos bekannten Verklärung, die als subjektives Erleben der Jünger in Gegenwart Jesu historisch durchaus setzbar ist. Nur einmal ist der Ausdruck „Herrlichkeit" (δόξα) bei ihm auf eine Vision, auf die des Jesaja, bezogen (Jo. 12, 41), doch vollzieht er auch dort das Geschehen erzählerisch nicht nach.

Ein Lichtzitat aus Johannes, verbunden mit einem Synoptikergleichnis, dient Theoleptos dazu, das Verklärungsgeschehen zu verinnerlichen (s. u. **IXa**), indem er behauptet, daß

„die Seele zum ‚Leuchter' wird und ‚das wahrhaftige Licht' trägt, ‚welches alle Menschen erleuchtet, die in die Welt' der Tugenden ‚kommen'" (§ 4).

[26] Biblisch-historisches Handwörterbuch IV. Göttingen 1979, 187 u. beigegebene Palästina-Karte Nord G 3: Südwestlich von El-Qunētra (UNO-Zone) im besetzten Gebiet. Für topographische Angaben danke ich Herrn Dr. Eichinger.

[27] Vgl. H. RIESENFELD, Jésus transfiguré. Kopenhagen 1947, insbes. 275–278. Die 6 Tage müssen nicht unbedingt den Abstand vom Versöhnungsfest (Jom Kippur) zum Laubhüttenfest angeben, sie könnten auch vom Beginn des Laubhüttenfestes gerechnet sein und somit auf dessen siebten und höchsten Feiertag deuten.



Die Nennung der Tugenden ist hier eine deutliche Rückverweisung auf die Praxis innerhalb des dreiteiligen Euagrianischen Schemas der Mönchsdisziplinen (**VI**), die vorher durch die beiden anderen Jünger repräsentiert wurde (§ 2f.), während der Art des Johannes die beiden höheren Disziplinen, Physik (**VII**) und Lichtschau (**VIII**), allein vorbehalten bleiben (§ 3f.). Zu notieren ist, daß Euagrios' Synonym für die Lichtschau, die „geistliche Erkenntnis" (πνευματικὴ γνῶσις) in Theoleptos' Weihnachtsdidaskalie belegt ist[28].

Ehe wir auf Euagrios zurückkommen, sei zunächst ein Blick auf die zweite große Quelle byzantinischer Spiritualität geworfen, da ihr Geistesgut sich häufig mit dem euagrianischen aufs innigste verbindet. Die Lehre des Ps.-Makarios/Symeon von Mesopotamien hinterließ schon bei Diadochos von Photike ihre Spuren[29], die sich auch bei Theoleptos nachweisen lassen. Symeons wichtigster Beitrag zur Exegese der Verklärung besteht darin, daß er sie zur Lichterfahrung des Beters in Beziehung gesetzt und beiden die gleiche Wertigkeit zuerkannt hat (**IXa**). Er sagt z. B.:

> „Wie der Herr auf den Berg stieg und sich zu seiner göttlichen Klarheit verwandelte, so werden auch die Seelen von nun an erleuchtet und mitverklärt (**IXa**); am jüngsten Tag aber werden auch die Leiber mitverklärt, und sie werden blitzhell aufleuchten (**IXb**)"[30].

Für Theoleptos ist dieser Bezug eine Selbstverständlichkeit (§ 1.4). Für die vertretene Auffassung läßt sich auch außerhalb der Katechese in seinem an Eirene Chumnaina[31] gerichteten Traktat über den Mönchsberuf eine Stelle geltend machen, an der er davon spricht, daß nach einer inständigen Anrufung des Namens Gottes

[28] A. O. [A. 20] 883 (f. 137v).

[29] S. z. B. Diadochos, Cap. gnost. 40 (108 DES PLACES) mit euagrianischen und mesopotamitischen Elementen. S. auch das „Avertissement" in DES PLACES' „Nouvelle édition" von 1966, S. 8.

[30] Makarinos/Symeon, Reden und Briefe 18, 7, 3 (I 207, 19–22 BERTHOLD).

[31] Die Herausgeber der Philokalia dürften von sich aus alle Anreden Eirenes ins Maskulinum verwandelt und von sich aus den an sie gerichteten Prolog ausgelassen haben, s. a. O. [A. 2] 3, falls sie sich nicht auf eine andere Version stützten. Der Traktat steht im Ottob. gr. 405 und im Alex. 131 an zweiter Stelle. Auffällig sind die wiederholten Äußerungen gegen eine Gemeinschaft mit Eltern, Brüdern, Verwandten, Freunden und Bekannten und die Zurückweisung der „Sympathie" des Fleisches (a. O. [A. 1] ³IV 4, 22–24; 6, 6 f. 11–13. 36–38; 7, 5 f. 13f. = 384 A; 385 C; 388 A–C), die in starkem Maß auch die persönlichen Probleme des Theoleptos ansprechen, der um 1275 seine Gattin verließ. Eine Entstehungszeit vor 1307 ist deshalb nicht auszuschließen.

> „das Licht der Erkenntnis Gottes die Seele wie eine lichte Wolke" ‚überschatte'[32].

Nach Mt. 17, 5 überschattet diese lichte Wolke Jesus, Moses und Elias. Theoleptos geht indessen in seiner Lichtlehre noch über Symeon hinaus. Dieser stellt wiederholt die Behauptung auf, daß die Seele des Beters ganz zu Licht werde (**IXa**), während der Metropolit davon spricht, daß der Mensch ganz zu Licht werde, ja, daß auch die Bewegungen des Körpers in hellem Weiß erschienen (§ 4, **IXc**), ein Zustand, den Symeon nur – wie Theoleptos an späterer Stelle (§ 7) – für die Endzeit voraussagt (s. o. **IXb**). Der letzte Anstoß zur Behauptung einer leiblichen Gegenwart des Lichts kommt also nicht dorther, sondern wahrscheinlich von Maximos, der unter Rückgang auf Ps.-Dionysios davon spricht, daß jemand

> „durch die dauernde Teilhabe an der göttlichen Erleuchtung ganz lichtgestaltet (φωτοειδής)" ‚werde'.

Wenn nach Theoleptos sogar „die Sinne den Schmuck hehrer Würde anlegen" (§ 4, **IXd**), dürfte diese Ansicht wohl nicht auf Diadochos zurückgehen, der meinte, daß bei einer unaufhörlichen Anrufung Jesu

> „das Feuer der heiligen Gnade auf die äußeren Sinne des Herzens" ‚überwechsle',

sondern bei diesem vielmehr eine Vorform der späterhin vielgeschmähten hesychastischen Lehre vorliegen, daß das Licht des Gebets „mit körperlichen Augen faßbar" werde[33]. Hingegen versteht es Theoleptos, aus monastischer Religiosität einen Heiligenschein zu gestalten, das Licht, das noch heute mancher fromme Pilger in den Augen einiger Athosmönche zu entdecken glaubt.

Als Vorstufen der Verwandlung in Licht finden wir bei Theoleptos die Begriffe des „Gedenkens Gottes" (**X**) und des „ungestörten Gebets" (**XI**) miteinander verbunden (§ 4), von denen der erste der Tradition des Ps.-Makarios, der zweite eher der des Euagrios angehört, aber ebenso wie der des „reinen Gebets" (**XII**) auch bei jenem begegnet. Der letzte geht auf Hiob 16, 17 zurück und ist dort bereits in seiner Bedeutung erklärt:

> „Kein Frevel ist in meinen Händen, und mein Gebet ist rein".

[32] A. O. [A. 1] ³IV, 8, 2–4 = 389 B τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως τὸ φῶς καθάπερ φωτεινὴ νεφέλη (s. Verbesserung SALAVILLES a. O. [A. 2] 13, A. 1) πᾶσαν ἐπισκιάζει τὴν ψυχήν. Vgl. auch Ps.-Makarios/Symeon a. O. [A. 30] 5, 3, 2 (I 81, 1f.) μεταβάλλει ἑαυτὸν μεταμορφούμενος ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν εἰς νεφέλας φωτεινάς.

[33] Nikephoros Gregoras, Antirrhetika I, hrsg. von H.-V. BEYER (*WBS* 12). Wien 1976, 463 *s. v.* σωματικός, vgl. a. O. 436 *s. v.* αἰσθητός.

Der Begriff des „Gedenkens Gottes“ (X) besitzt ebenfalls gewisse alttestamentliche Wurzeln. Justin leitet ihn für die Juden aus dem vierten Gebot, Ex. 20, 8, ab:

„Gedenke des Sabbattages, daß du ihn heiligest“.

Gregor von Nazianz belegt ihn durch verschiedene Psalmen und eine Deuteronomion-Stelle, und auch Theoleptos bringt für ihn in seinem Brief an die Chumnostochter ein weiteres Psalmenzitat bei. Symeon führt ihn hingegen auf das Gebot der Gottesliebe zurück und versteht unter Gedenken die Anrufung (Epiklese). Diadochos, der in seinen Spuren wandelt, hat entsprechend die Gottesliebe zum Ziel des Gedenkens erklärt. Andererseits ist ihm auch die unaufhörliche Epiklese bekannt, ohne daß er sie verbal mit dem Gottesgedenken verbindet[34]. Bei Theoleptos löst der Ausdruck „Gedenken Gottes“ keineswegs immer die gleichen Assoziationen aus. In seinem Traktat über den Mönchsberuf erklärt er ihn zunächst, wie folgt:

„Gedenken Gottes ist Schau Gottes (θεωρία θεοῦ), der den Blick und das Streben des Verstandes auf sich lenkt und diesen durch das Licht, das bei ihm ist, umleuchtet (περιαυγάζοντος). Denn der Verstand, der zu Gott zurückkehrt (ἐπιστρέφων), sieht, indem er alle ideenbildenden Begriffe (εἰδοποιοὺς ἐννοίας) von den Dingen aufhören macht, bildlos (ἀνειδέως) und erfüllt in seinem transzendentalen Unverständnis (τῇ καθ' ὑπεροχὴν ἀγνωσίᾳ) den eigenen Blick mit Glanz“[35].

Obwohl der Ausdruck „Gedenken Gottes“ der Tradition des Symeon entstammt, ist er hier mit Inhalten erfüllt, die weitgehend das Gepräge des Euagrios haben. Hier ist die Theoria des Verstandes genannt, nur nicht, wie bei diesem, als Betrachtung der Schöpfungsdinge (s. o. **VII**), sondern als Schau Gottes verstanden[36], als Schau jenes Lichtes, das auch nach Euagrios ‚den Verstand umleuchtet‘[37], das dieser aber nur zögernd mit der Gottheit identifiziert hat[38]. Die ‚Rückkehr‘ zu Gott ist ein gleichermaßen neuplatonischer wie neutestamentlicher Begriff. Die Bildlosigkeit der Lichtvision ist wiederum typisch für Euagrios und wird bei ihm in der Regel mit den Ausdrücken ἀσχημάτιστον, ἀμορφία und ἀτύπωτον belegt[39]. Die Dar-

[34] A. O. [A. 29] 85 (144, 24–145, 1).

[35] A. O. [A. 1] ³IV 7, 30–35 = 389 A, vgl. SALAVILLE a. O. [A. 2] 12.

[36] Vgl. H.-V. BEYER, Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaites, des Euagrios Pontikos und des Ps.-Makarios/Symeon. *JÖB* 31/2 (1981) [= XVI. Intern. Byz.-Kongr., Akten I 2] 487–490.

[37] A. O. 483 τοῦ φωτὸς ... τὸν νοῦν περιλάμποντος (Euagrios, Περὶ λογισμῶν κεφ. 30 [53, 14f. MUYLDERMANS]); vgl. a. O. 477.

[38] A. O. 490f.

[39] A. O. 476. 481. 485, vgl. 496–498.

Vat. Ottob. gr. 405, f. 80r (Photo Biblioteca Apostolica Vaticana)

legung erhält zum Schluß noch einen ps.-dionysischen Aufputz, der sehr darauf hindeutet, daß Maximos der Bekenner an dieser Stelle unmittelbare Quelle des Theoleptos gewesen ist. Maximos vereinigte in seinem Werk das Gedankengut des Ps.-Dionysios und des Euagrios, wie Beck feststellte[40]. Auch an unserer Stelle vermittelt das Gedenken Gottes eine Erleuchtung, die aber weitgehend das Gepräge des Ps.-Makarios aufweist, wie wir gesehen haben. Im weiteren Text des Traktats sehen wir den Begriff der Epiklese mit dem des Gebets verbunden[41]. Auffällig ist bei Theoleptos die Bedeutung, die er hierbei dem Namen Gottes beimißt, daß nämlich „das Denken fortwährend den Namen des Herrn" ‚diktiere' „und der Verstand sich aufmerksam der Anrufung des göttlichen Namens" ‚zuwende'[42]. Das deutet auf das Jesusgebet. Theoleptos setzt dann zu einer zweiten Distinktion zwischen „Gedenken Gottes" (**X**) und „reinem Gebet" (**XII**) an. Hiebei kommt dem „Gedenken Gottes" „Liebe und Freude" zu[43]. Der Metropolit befindet sich wieder in größerer Nähe zu Ps.-Makarios. Sogar das Gebot der Gottesliebe wird im weiteren Kontext zitiert[44], doch steht es in keinem eindeutigen Zusammenhang mehr zum „Gedenken Gottes". Wenn zudem dem „reinen Gebet" „Erkenntnis und Zerknirschung" zugewiesen werden[45], so ist unter „Erkenntnis" eigentlich die Lichterfahrung zu verstehen, die er kurz zuvor dem Gedenken Gottes zugewiesen hat. Zwei Stellen lassen sich anderenorts namhaft machen, an denen der Metropolit das Gedenken Gottes der Epiklese zuordnet[46]. Man wird daher auf Grund der verschiedenen Kombinationen von Begriffen, die durch die Tradition geheiligt sind, Salaville zugeben dürfen, „qu'il y a de spécieux dans ces théories abstraites"[47]. Das beweist auch die hier kommentierte Stelle, an der das „Gedenken Gottes" und das „ungestörte Gebet" (**X, XI**), dieses verbunden mit der Euagrianischen „Erkenntnis Gottes", als ‚den Verstand erhellend' bzw. ‚erleuchtend' begrifflich undifferenziert nebeneinander stehen. Die Wege in die Lichtseligkeit sind mit verschiedenen beschrifteten Wegweisern markiert, und auch diese wird unterschiedlich vorgestellt, in

---

[40] H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München [2]1959, 356–358.

[41] A.O. [A. 1] [3]IV 7, 40 – 8, 4 = 389 A–B.

[42] A.O. 8, 1f. = 389 A–B τῆς διανοίας γὰρ συνεχῶς ὑπαγορευούσης τὸ τοῦ κυρίου ὄνομα καὶ τοῦ νοῦ ἐναργῶς τῇ ἐπικλήσει τοῦ θείου ὀνόματος προσέχοντος.

[43] A.O. Z. 4 = 389 B.

[44] A.O. Z. 12f. = 389 C.

[45] A.O. Z. 6 = 389 B γνῶσις καὶ κατάνυξις.

[46] Theoleptos, Brief an Eirene Chumnaina, a.O. [A. 9] 106, 13–17; ders. im 2. von 9 Kapiteln, die in der Philokalia und bei Migne dem Traktat über den Mönchsberuf nachgestellt sind, a.O. [A. 1] [3]IV, 13, 31f. = 400 D.

[47] A.O. [A. 2] 15.

einem mehr biblisch-messalianischen oder in einem mehr platonisch-euagrianischen Sinn.

Theoleptos rät der Eulogia Chumnaina in seinem Traktat über den Mönchsberuf: „Bewege in deiner Brust (Ἀποστήθιζε) Evangelienworte und Aussprüche der seligen Väter (τῶν μακαρίων πατέρων ἀποφθέγματα), und forsche in ihren Viten, um das in den Nächten zum Gegenstand deiner Gedanken zu haben“[48]. Wir haben unter den „Aussprüchen der seligen Väter“ hierbei nicht unbedingt die bekannten „Apophthegmata Patrum“ (Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων) zu verstehen[49]. Man darf auch an die vielen kurzen Kapitel denken, die von Euagrios angefangen Mönche für Mönche verfaßt haben. Einer hat das Gedankengut des anderen verwertet. So ist auch nicht immer anzunehmen, daß Theoleptos Euagrios' und Symeons Werke selbst gelesen hatte, wenn sich gleichartige Motive dort finden. Schon mehrfach fiel der Name des Maximos (s. o. zu den Motiven **V, IXc u. X**). Die Nähe des Metropoliten zu ihm wird deutlich an einem weiteren schönen Thema, dem des Eros (§ 8, **XIII**). A. Nygren hat Ps.-Dionysios aus christlicher Sicht zu Recht vorgeworfen, daß er den Ausdruck „Liebe“ (ἀγάπη) durch den Ausdruck „Eros“ ersetze, da dieser gleichbedeutend, aber klarer und nach Meinung einiger christlicher Theologen göttlicher sei[50]. Zwei Blicke in den Index von Van den Daele genügen, um festzustellen, daß er das Wort „Eros“ häufiger verwendet als „Agape“. Eros in theologischer Bedeutung hat abgesehen von dem erschütternden Wort des Ignatios „Mein Eros ist gekreuzigt“[51], das Ps.-Dionysios zitiert, seine Wurzel in dem ‚himmlischen Eros‘, der ‚himmlischen Aphrodite‘ in Platons Symposion. Doch während dieser „Eros“ die Sehnsucht der Menschen nach Gott bezeichnet und auch in Ps.-Dionysios' „Himmlischer“ und „Ekklesiastischer Hierarchie“ diese Bedeutung beibehalten ist, hat der Areopagite in seiner Schrift „Über die göttlichen Namen“ das Verhältnis von Subjekt und Objekt dieses „Eros“ umgekehrt, wobei er sich der Kühnheit seines Gedan-

[48] A. O. [A. 1] 10, 33–35 = 396 A.

[49] Vgl. Salaville a. O. [A. 2] 23, A. 1.

[50] A. Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Berlin ²1955, 465–468; Ps.-Dionysios, De div. nom. 4, 12 (*PG* 3, 708 D–709 B). Die Kritik von J. M. Rist, A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius. *Vigiliae Christianae* 20 (1966) „What Dionysius says is that „some of our theologians thought the name Eros to be more divine than the name Agape“ (709 AB). Dionysius does not commit himself to this opinion“ besteht nicht zu Recht.

[51] Ignatios, Ep. ad. Romanos 7, 2. Schon Origenes hat hier unter „Eros“ Christus verstanden. In dieser Deutung ist ihm Gregor von Nyssa gefolgt. Harnack hat dem Satz den banalen Sinn gegeben „Mein sinnliches Verlangen ist gekreuzigt“, den auch Nygren a. O. 300f. zugrunde legt. In diesem Fall folgen wir Rist a. O. 243, A. 22, der die alte Deutung wieder zu Ehren bringt.

kens durchaus bewußt war[52]. Er versteht dort unter „Eros“ die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen. In Theoleptos' Katechese finden wir das Wort ein einziges Mal und wiederum in der alten Bedeutung der Liebe der Menschen zu Gott. Zudem wird seine Bedeutung sogleich durch den Ausdruck „Agape“ aufgefangen. Das entspricht vollkommen dem Sprachgebrauch des Maximos, in dessen „Kapiteln über die Agape“ das Wort „Eros“ nur selten vorkommt[53] und wie bei Theoleptos mit den Wörtern „Agape“ und „Licht“ verbunden erscheint. In einem der Kapitel trifft Maximos eine feine Unterscheidung zwischen beiden, indem er den „Eros“ mit dem niederen Platonischen Seelenteil, der „Begierde“ (ἐπιθυμία), die „Agape“ mit dem mittleren, dem Mut (θυμός), parallel setzt[54].

Unter Berücksichtigung der Auffassungen des Basileios, des Gregor von Nazianz, des Ps.-Makarios, des Ioannes Chrysostomos, des Ioannes Klimakos, Isaaks des Syrers, des Archimandriten Dorotheos und Symeons des Neuen Theologen hat der bulgarische Theologe I. G. Pančovski in einer Arbeit, die er der Liebe zu Gott widmete, den orthodoxen Standpunkt zur Liebe, wie folgt, dargestellt: „Aber während die Christen Gott um seines selbstwertvollen Seins und seiner allerheiligsten Person willen lieben, lieben sie die Menschen und die Geschöpfe nicht nur wegen ihres eigenen Wertes, sondern auch wegen Gott, der sie geschaffen hat und sie zum Gegenstand seiner allumfassenden Liebe macht“[55]. In der Tat scheint diese Charakteristik dem Standpunkt des Theoleptos voll und ganz zu entsprechen, der in unserer Katechese zwar nur von der Liebe zu Gott spricht, in seiner Weihnachtsdidaskalie an die Nonnen des Philanthroposkloster aber im Rahmen des konventionellen epistolographischen *présence-absence*-Schemas[56] von der Einheit (ἕνωσις) spricht, die u. a. „durch die gegenseitige Liebe“ (διὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους ἀγάπης) zwischen Absender und Empfängerinnen zustande komme und die er im folgenden als „geschuldet“ und „gottgerecht“ (ἡ ὀφειλομένη κατὰ θεὸν ἀγάπη) bezeichnet[57].

[52] Ps.-Dionysios, a. O. [A. 50] 4, 13 (712 A–B) Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων [sive τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν τῷ πάντων] ἔρωτι δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοίαις καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται. Unrichtig hat Nygren a. O. [A. 50] 460 diese Bedeutung auch in den beiden Schriften „Von der himmlischen Hierarchie“ und „Von der kirchlichen Hierarchie“ als Grundidee angenommen.

[53] Maximos Homologetes, Cap. de caritate I 10f. II 6. 47f. (52. 92. 116 Ceresa-Gastaldo).

[54] A. O. II 48 (116).

[55] I. G. Pančovski, Christijanska ljubov kŭm Boga. *Godišnik na Duchovnata Akademija „Sv. Kliment Ochridski“* 20 [XLVI] (Sofia 1971) 60f. [dt. Zusammenfassung].

[56] G. H. Karlsson, Idéologie et cérémonial dans l'epistolographie byzantine. Uppsala ²1962, 40–45.

[57] A. O. [A. 20] 881 (f. 132^{r-v}).

Wir sollten bemüht sein, für jeden theologisch oder asketisch anspruchsvollen Gedanken, darüber hinaus auch für jede literarisch gesuchte Wendung bei Theoleptos nach einer älteren Quelle zu suchen. Wenn wir sie z. B. für den Ausdruck „des von dort abstrahlenden ewigen Glanzes" (§ 8, **XIV** τῆς ἐκεῖθεν ἀποπαλλομένης ἀιδίου λαμπρότητος) nicht gefunden haben, bedeutet das nicht, daß es sie nicht gibt. Indessen sollte dem Metropoliten zugestanden werden, daß er ein Meister in der Einstellung auf seine Adressaten und sein Hörerpublikum gewesen ist. Er überforderte es nicht. Die auf das Gleichnis von den klugen Jungfrauen deutende Metapher, daß der Verstand mit dem Öl der göttlichen Liebe versetzt werde (§ 4, **XV**), eben jener Liebe, die der Mönch nach Euagrios als Endziel der Praxis erwirbt, dürfte, obwohl bei Origenes vorgeprägt, auf eine Eigenart des Theoleptos deuten, durch nicht weit hergeholte materielle Beispiele ein religiöses Geschehen veranschaulichen zu wollen. Das zeigt sich noch deutlicher an einem Vergleich des Gläubigen mit Wachs, in welchem Energie aufgespart sei und von dem sich auch das Licht nähre, das die Nahestehenden beleuchte. Mag das Bild auch theologisch unzulänglich sein, so besteht sein besonderer Reiz doch darin, daß er das Vergleichsmoment der unmittelbaren Umgebung seiner Zuhörer abgewinnt, den Kerzen, die sie in ihrer Kirche brennen sehen (§ 7–9, **XVI**)[58]. Theoleptos verliert sich vor seinem hauptstädtischen Mönchspublikum weder in diffiziler theologischer Problematik, die an das Denken häufig die höchsten Ansprüche stellte, noch auch in jenen Höhen geistlicher Erkenntnis und Theologia, die für einen Anachoreten auf dem Athos das angemessene Niveau dargestellt hätten[59]. Er läßt selbst dort, wo er von Theoria spricht, die Erfordernisse der Praxis wohlweislich immer wieder durchblicken. In der an die „Schwestern und Mütter" gerichteten Weihnachsdidaskalie versteht er es, die angeredete Nonne beziehungsreich zur jungfräulichen „Mutter Christi" zu machen. Selbst dem Verfasser oder der Verfasserin der Überschrift zu diesem kleinen Werk ist diese Qualität der Schrift aufgefallen. Sie erhielt den Titel: „Didaskalie für Nonnen, die das Geheimnis von Christi Geburt in gelungener Weise (εὐφυῶς) dem Leben der Nonnen anpaßt"[60].

[58] Seit Homer (s. z. B. die Tagelöhnerin Il. 12, 433–435) haben Griechen durch Vergleiche immer wieder unverwarteten Einblick in ihr Alltagsleben gegeben. Zu ihnen gehört auch Theoleptos. Mönche, die sich in Erinnerungen an die Welt verlieren, sind ihm „wie Füße eines Menschen, die ihre eigenen Spuren im Schnee stapfen" (a. O. [A. 1] 7, 2–4 = 388 B). „Der Abdruck der Füße im Schnee verschwindet bei Sonnenschein und Niederfall von Regen". So hätten auch diese Erinnerungen zu verschwinden (Z. 7–11 = 388 B–C). „Ahme die Weisheit der Bienen nach! Wenn jene sehen, wie der Schwarm der Wespen sie umfliegt, bleiben sie im Stock" (Z. 18–20 = 388 C–D). „Wenn du vor den Kaiser trittst, bist du leiblich zugegen, bittest mit der Zunge, richtest dein Auge auf ihn und lenkst so das kaiserliche Wohlwollen auf dich". So solle man sich auch in der Kirche und beim häuslichen Gebet verhalten (9, 10–13 = 392 C). „Wie die Vielfalt der Speisen den Appetit anregt, sie zu kosten, so wecken die verschiedenen Arten der Tugenden die Einsatzfähigkeit des Verstandes" (10, 13–15 = 393 C). „Wie die Speise den Geschmack erquickt, wenn sie von den Zähnen zerkleinert wird, so ernähren und erfreuen die göttlichen Worte das Denken, wenn man sie in der Seele bewegt" (Z. 31–33 = 396 A). Der mönchische Alltag wird von Theoleptos auch direkt angesprochen. Anweisungen zum Kirchenbesuch, zum Aufenthalt in der Zelle, zum Benehmen bei Tisch und zum Verhalten bei der Arbeit (11, 18–36 = 396 C–397 A) enthalten z. B. die Bestimmung, beim Essen nicht auf die Portionen der Brüder bzw. Schwestern zu schauen (Z. 25 = 396 D, vgl. SALAVILLE a. O. [A. 2] 24). Im Fall Symeons des Neuen Theologen kommt A. Kazhdan zum gleichen Ergebnis wie wir bei Theoleptos, wenn er feststellt: „Noch deutlicher [als in Symeons Soteriologie] ist seine soziale Gebundenheit, seine Zugehörigkeit zur byzantinischen Gesellschaft in seinem System der Bilder und Metaphern ausgedrückt". Kazhdans Ausbeute ist bei diesem kreativen Mystiker des 11. Jhs. allerdings ungleich größer als die unsere. Hinzu kommen noch einige Beispiele aus Elias Ekdikos, s. A. KAZHDAN, Das System der Bilder und Metaphern in den Werken Symeons des „Neuen" Theologen, in: Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität, F. v. LILIENFELD zum 65. Geburtstag, hrsg. von P. HAUPTMANN. Göttingen 1982, 221–239, insbes. 223. 226. 238.

Der spanische Schriftsteller Francisco de Moncada nannte in seiner Schilderung der Befreiung Philadelpheias durch die Katalanen Theoleptos einen „Mann von seltener Heiligkeit, der durch seine Gebete Philadelpheia besser verteidigte als das Heer, das die Stadt bewachte, durch seine Waffen"[61]. Moncada schrieb zu Beginn des 17. Jhs. Daß sich das Lob, wie Constantelos annimmt, auf zeitgenössische katalanische Quellen stützt[62], ist nicht ausgemacht, da der Spanier auch byzantinische Quellen, u. a. Gregoras, benützte, der schreibt, daß die Katalanen bei ihrer tapferen Tat die Hilfe Gottes erfahren hätten, die ihnen durch die große Tugend des Bischofs der Stadt Theoleptos zuteil geworden sei[63]. Muntaner, der an

[59] Zu denken ist hierbei vor allem an die Rede Gregorios' des Sinaïten auf die Verklärung Christi, vgl. a. O. [A. 36] 474, A. 3, deren sachgerechte Edition und Kommentierung uns weiterhin ein Anliegen bleibt.

[60] A. O. [A. 20] 881 f. (f. 132r. 133v).

[61] Francisco de Moncada, Expedición de los catalanes y aragoneses contra turcos y griegos, pról. y notas de S. GILI Y GAYA. Madrid 1941, 53 (Kap. 14) „Teolepto, su obispo, varón de rara santitad, y por cuyas oraciones se defendió Filadelfia más que por las armas del ejército que la guardaba". G. SCHLUMBERGER, Expédition des „Almugavares" ou routiers catalans en Orient de l'an 1302 à l'an 1311. Paris 1902, 73 f., schreibt bei der Schilderung des Ereignisses Moncada aus, ohne ihn an Ort und Stelle zu nennen.

[62] D. J. CONSTANTELOS, Mysticism an Social Involvement in the Later Byzantine Church: Theoleptos of Philadelphia – a Case Study. *Byzantine Studies – Études Byzantines* 6 (1979) 91. Diese Studie trägt auch sonst mehr apologetischen als wissenschaftlichen Charakter.

[63] Nicephoros Gregoras, Hist. 7, 3 (I 221, 12–15 SCHOPEN). S. auch Nikephoros Gregoras, Rhomäische Geschichte I, übers. u. erl. von J.-L. VAN DIETEN. Stuttgart 1973, 286, A. 384. Zu den Quellen Moncadas s. S. GILI Y GAYA a. O. [A. 59] XXXII.

dem Feldzug der Katalanen teilgenommen hatte, erwähnt Theoleptos in seiner Schilderung des Entsatzes von Philadelpheia nicht[64]. Statt dessen finden wir bei ihm ein äußerst abwertendes Urteil über die Griechen, das er sich am Sozialverhalten der Hauptstadtbewohner gebildet hatte und das uns im Hinblick auf das eben erörterte Thema der Liebe zitierenswert scheint:

„Aber über den Griechen waltet der Fluch des Herrn, drum kann ein jeder sie leicht besiegen. Das kommt vornehmlich von zwei Sünden (*pecats*) her, die unter ihnen herrschen. Erstlich weil sie die hoffärtigsten Menschen von der Welt (*les pus orgulloses gents del mon*) sind, denn es ist kein Volk auf der Welt, das sie achteten, als nur sich selber, und sie taugen doch nichts. Zum zweiten, sie haben die geringste Liebe zu ihrem Nächsten von allen Leuten, die auf der Welt sind (*que han la menys charitat de llur prohisme que gents qui sien el sigle*). Als wir zu Konstantinopel waren, kamen die armen Leute aus Natolien, die vor den Türken flohen, und lagen auf den Misthaufen und wollten Hungers sterben: da war unter den Griechen kein Mensch, der ihnen um Gottes willen (*per amor de Deus*) etwas geschenkt hätte, und wenn sie noch so viel Überfluß hatten an allem Lebensunterhalt“ [65].

Es spricht für Theoleptos, daß wir ihn zu dieser Zeit, den Jahren 1303 und 1304, nicht in Konstantinopel, sondern in der bedrängten Metropole seines Amtes walten sehen.

Der Kampf des Mönches und Kirchenmannes gegen die lateinisch Gesinnten[66] und gegen die Arseniten[67] hat zeitgenössische und moderne Kritiker gegen ihn auf den Plan gerufen. Man wird ihn trotzdem auch als Bemühung um die Einheit der griechischen Kirche in politisch verfahrener Lage werten können. Die Dogmen haben die Eigenschaft, die zu einen, die ihnen anhangen, sie allen übrigen aber zu entfremden. Die Mystik ist, was ihre begreifliche Seite betrifft, bestrebt, den abstrakten Menschen konkret werden zu lassen und erweist in dieser Funktion die Dogmen als nicht wesentlich[68]. Sowohl beim Spanier wie beim Byzantiner fanden wir Nächstenliebe durch Gottesliebe begründet. Im späten Byzanz obwaltet zwar eine intellektuelle Tendenz, von materiellem Notstand in sträflicher Weise zu abstrahieren. Doch ließ sich an verschiedenen Beispielen zeigen, daß Theoleptos menschlichen Problemen, obgleich mit Strenge, so doch mit Einfühlungsgabe gegenüberstand und ihnen seine Sorge hat angedeihen lassen.

[64] Chronik des edlen En Ramon Muntaner. Aus dem Catalanischen des vierzehnten Jahrhunderts übers. von K. F. W. LANZ, II. Leipzig 1842, 115 (Kap. 205). Original: Crónica catalana de Ramon Muntaner, texto original y trad. castellana por A. DE BOFARULL. Barcelona 1860, 391.

[65] Übers. in Anlehnung an LANZ a. O. II 110f. (Kap. 203). Original a. O. 387.

[66] SALAVILLE a. O. [A. 16] 136.

[67] A. E. LAIOU, Constantinople and the Latins. Cambridge/Mass. 1972, 88f.

[68] Wenn KAZHDAN z. B. a. O. [A. 58] 222 bei Symeon dem Neuen Theologen bemerkt: „Selbstverständlich leugnet Symeon nie, daß das Mysterium Gnade vermitteln kann, aber die Betonung liegt auf der Beschränktheit des Mysteriums: die Taufe vermittelt nur unvollständig (ἀτελῶς) Gnade (Hymn. 55. 39), und auch die Eucharistie garantiert nicht die Wirklichkeitsfülle des Heils (Hymn. 26. 39–44)“, so steht dahinter in abgemilderter Form die alte Abwertung der Sakramente, wie sie Theodoret, Hist. eccl. 4, 11, 2 (229, 13f. PARMENTIER), im Hinblick auf die Eucharistie für die Messalianer allgemein und a. O. 11, 7 (231, 2f.) im Hinblick auf die Taufe für Adelphios speziell berichtet hat. Vgl. auch Ps.-Makarios/Symeon, Reden u. Briefe II 255 BERTHOLD, Index *s. v.* βάπτισμα, u. a. O. [A. 36] 493f. 509f.

Zur folgenden Erstausgabe des Textes mit beigefügter Übersetzung

O = Ottobonianus graecus 405, f. 80r–83r
A = Alexandrinus 131 [126], p. 270–275

Verba ad Transfigurationem pertinentia, quae extant apud Evangelistas (*v.* n. 23), in textu atque versione litteris italicis insignivimus. Numeri romani in apparatu fontium appositi momenta Catechesis denotant, quae in introductione nostra ex ordine tractantur. In codicibus litteras in marginem proiectas, quibus Byzantini partes discribere solent, non invenies. Passuum numeros nos addidimus.

Τοῦ ἁγιωτάτου καὶ πανιερωτάτου
μητροπολίτου Φιλαδελφείας καὶ ἐν ἀρχιερεῦσι μεγάλου φωστῆρος
καὶ ὑπερτίμου κυροῦ Θεολήπτου
Κατήχησις εἰς τὴν ἑορτὴν τῆς Μεταμορφώσεως τοῦ κυρίου
5 καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

1 Ἡ παροῦσα λαμπρὰ ἡμέρα τῆς Μεταμορφώσεως, κατὰ τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν χάριν παρὰ τοῦ *μεταμορφωθέντος* Χριστοῦ, ἀπαιτεῖ παραστῆσαι τῇ ὑμῶν ἀγάπῃ τῆς ἑορτῆς τὸ μυστήριον, ἵνα τὴν δύναμιν τοῦ μυστηρίου μαθόντες οὐ μόνον τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγαθοῖς τρόποις τὴν τοῦ Χριστοῦ Μεταμόρφωσιν
10 ἑορτάζωμεν· ἐπεὶ καὶ τοῦτο ἐστὶν ἑορτή, τὸ ἐπιγνῶναι ἡμᾶς τὴν δωρεάν, ἧς ἠξιώθημεν, καὶ τὸν ταύτης θησαυρὸν ἀνακαλύπτειν διὰ τῆς τῶν ἀγαθῶν ἔργων προκοπῆς, βίῳ καὶ λόγῳ τὴν ἑορτὴν σεβαζόμενοι. 2 Ὁ ἐν πεδιάδι βαδίζων γῇ,
80v μετ' ἀναπαύσεως περιπατεῖ || διὰ τὴν ὁμαλότητα τοῦ τόπου καὶ τὴν εὐκολίαν τῆς ὁδοιπορίας· ὁ δὲ *ἀναβαίνων ἐν ὄρει*, κοπιᾷ καὶ ἱδρῶτι περιχεῖται διὰ τὸ ἄναντες
15 τοῦ τόπου καὶ τὴν ἐντεῦθεν τοῦ σώματος ἀγανάκτησιν. Τὴν οὖν ὁμαλὴν γῆν καὶ ὑπτίαν καὶ πρὸς τὸν δρόμον ῥᾳδίαν, εἰκόνα λάμβανε τοῦ καθ' ἡδονὴν βίου καὶ τῆς τρυφῆς καὶ τοῦ πλατυσμοῦ τῆς κατὰ σάρκα ζωῆς διὰ τὴν ἄνεσιν καὶ τὴν λειότητα τῶν ματαίων ἡδονῶν· τὸ δὲ ὄρος, εἰκόνα λογίζου πάλιν τῆς ἐναρέτου διαγωγῆς διὰ τὴν ἐν πᾶσιν ἐγκράτειαν καὶ τὸ τραχὺ τῆς ἀσκήσεως καὶ τὸ ἐπώδυνον τῆς ὑπομονῆς
20 τῶν συναντώντων θλιβερῶν. 3 Ὁ τοίνυν ἐγκρατείᾳ συζῶν καὶ κατὰ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ πορευόμενος καὶ τὰς ἡδονὰς τοῦ σώματος καταμαραίνων, πιστὸς καὶ θερμὸς μαθητὴς τοῦ κυρίου κατὰ τὸν *Πέτρον* ὁρᾶται· ὁ δέ γε καὶ τὸ φρόνημα τοῦ

2s. καὶ ἐν... Θεολήπτου om. A **12** -οι (sic!) OA **14** ἱδρῶτι OA **16** καθηδονὴν OA

7 Mt. 17, 2 = Mc. 9, 2 μετεμορφώθη **10** **(IXa)** **12** προκοπῆς term. Stoicus **12–20** Hes. Op. 287–291 τὴν μέν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι | ῥηϊδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα ἐγγύθι ναίει· | τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν | ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν | καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον *etc.*, laudaverunt Xen., Pl., alii (*v.* ed. A. Colonna, 1959, p. 39), inter quos et Basilius, Ad adolescentes 5 [3] (46, 8–47, 13 Boulenger = *PG* 31, 572A) "Η τί ποτε ἄλλο διανοηθέντα τὸν Ἡσίοδον ὑπολάβωμεν ταυτὶ ποιῆσαι τὰ ἔπη, ἃ πάντες ᾄδουσιν, ἢ οὐχὶ προτρέποντα τοὺς νέους ἐπ' ἀρετήν; Ὅτι τραχεῖα μὲν πρῶτον καὶ δύσβατος καὶ ἱδρῶτος συχνοῦ καὶ πόνου πλήρης ἡ πρὸς ἀρετὴν φέρουσα καὶ ἀνάντης ὁδός *etc.* **(III)** **14** Lc. 9, 28 ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος **16** *cf.* Arist., Eth. Nic. 1095b 17 τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν, *sc.* οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν et Lc. 8, 14 ἡδονῶν τοῦ βίου **17** τρυφή apud Graecos, imprimis Pl., denotat malum, ut solet in NT, sed *cf.* Gen. 2, 15; 3, 23f. *etc.* πλατυσμός apud LXX non denotat vitium; *cf.* Mt. 7, 13 πλατεῖα πύλη vel ὁδός· eandem vocem in Theolepti Ep. ad Irenam Chumnaenam basilissam (*REB* 5 [1947] 106, l. 24 Salaville) invenies; *v.* etiam Alexii Macrembolitae Sermonem de Genuensibus, tit. (Ἀνάλ. Ἱερ. Σταχυολ. I 144 Papadopulos–Kerameus τὴν ... εὐδαιμονίαν καὶ τὸν πλατυσμὸν · ibid. 12 (154, 8) ὕψος καὶ πλατυσμόν· 1 (144, 11s.) αὐξανόμενον ... καὶ πλατυνόμενον· 3 (146, 1) πλατύνεται δὴ καὶ πληθύνεται *cf.* Rom. 8,

Des heiligsten und erhabensten Priesters,
des Metropoliten von Philadelpheia, der großen Leuchte unter den Kirchenfürsten, des Hypertimos Herrn Theoleptos
Unterweisung zum Fest der Verklärung unseres Herrn,
Gottes und Heilands Jesus Christus

1 Der gegenwärtige glänzende Tag der Verklärung erfordert gemäß der uns vom *verklärten* Christus gewährten Gnade, euch, ihr Lieben, das Mysterium des Festes nahezubringen, damit wir in Kenntnis der Bedeutung des Festes nicht nur durch die liturgischen Gesänge, sondern auch durch unser rechtschaffenes Verhalten die Verklärung Christi feierlich begehen; denn auch darin besteht das Fest, daß wir die Gabe erkennen, deren wir für würdig erachtet wurden, und daß wir den in ihr geborgenen Schatz durch das Voranschreiten in den guten Werken entdecken, indem wir durch Leben und Wort dem Fest Ehre erweisen. 2 Wer auf ebenem Boden schreitet, wandert gemächlich wegen der Gleichmäßigkeit des Geländes und der Unbeschwerlichkeit des Wegs; wer *auf einen Berg steigt,* müht sich, und ihn umfließt der Schweiß wegen der Steile des Geländes und der daher rührenden Auflehnung des Körpers. Den gleichmäßigen, flachen und leicht gangbaren Boden nimm als Bild für das Leben der Lust, für den Luxus und den weiten Raum des Lebens nach dem Fleisch, da die eitlen Lüste schlaff und glatt sind; den Berg wiederum denk dir als Bild der tugendhaften Lebensführung, da die Askese in allem Enthaltsamkeit erfordert und rauh ist und die Duldung der Bedrängnisse, die begegnen, Schmerz bereitet. 3 Wer nun enthaltsam lebt, nach den Geboten Christi wandelt und die Lüste des Körpers welken macht, erscheint als ein treuer und eifriger Schüler des Herrn mit dem Feuer des *Petrus*; wer das Trachten nach der Welt abtötet,

12s. κατὰ σάρκα ζῆν· εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε **18–20** ἐνάρετος (Chrysipp.), ἐγκράτεια (Pl., Paulus!), ἄσκησις (Pl.), ὑπομονή et θλιβερά (v. θλίβω, θλίψις) et ἐντολαί (NT, *cf.* imprimis 2 Petr. 1, 5s.) termini ad praxim monasticam pertinentes (*v.* indicem ad Euagrii Cap. pract. II 746 [ἀρετή]. 749. 751. 754. 766 Guillaumont) **(VI)** **21** *cf.* Euagrii Cap. pract. 15, 2 (II 536) ἐπιθυμίαν δὲ ἐκφλογουμένην μαραίνει πεῖνα καὶ κόπος καὶ ἀναχώρησις **22** *cf.* Gregorii Naz. Or. 28 (theol. 2), 19 (138, 12s. Gallay–Jourjon θερμότερος, τῶν ἄλλων εἰς ἐπίγνωσιν θεοῦ· Procli Or. 8 in Transfigurationem, 2 (*PG* 65, 765B = *PG* 61, 713) ὁ Πέτρος ὡς ἀεὶ ‹περὶ› πάντα θερμός **(I)** **22–33** Πέτρον... Ἰάκωβος... Ἰωάννης· virtutes singulorum apostolorum testium Transfigurationis **(I)** primus enumeravit Io. Chrysostomus, In Mt. hom. 56, 1 (*PG* 58, 550) Καὶ ὁ μὲν Πέτρος ἐκ τοῦ σφόδρα φιλεῖν αὐτὸν ἐδήλου τὴν ὑπεροχήν· ὁ δὲ Ἰωάννης ἐκ τοῦ σφόδρα φιλεῖσθαι· καὶ Ἰάκωβος δὲ ἀπὸ τῆς ἀποκρίσεως, ἧς ἀπεκρίνατο μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ λέγων· Δυνάμεθα πιεῖν τὸ ποτήριον (Mt. 20, 22), οὐκ ἀπὸ τῆς ἀποκρίσεως δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῶν ἔργων, τῶν τε ἄλλων, καὶ ἀφ' ὧν ἐπλήρωσεν ἅπερ εἶπεν. Οὕτω γὰρ ἦν σφοδρὸς καὶ βαρὺς Ἰουδαίοις, ὡς καὶ τὸν Ἡρώδην ταύτην δωρεὰν μεγίστην νομίσαι χαρίσασθαι τοῖς Ἰουδαίοις, εἰ ἐκεῖνον ἀνέλοι· *cf.* etiam Io. Dam., Hom. in Transfigurationem 9 (*PG* 96, 560C–D)

κόσμου ϑανατῶν καὶ λογισμοὺς σαρκικοὺς καταργῶν καὶ πρὸς τὰς ὑπὲρ τοῦ ||
81r Εὐαγγελίου ϑλίψεις ἑτοιμαζόμενος καὶ τοὺς κακῶς βιοῦντας ἐλέγχων καὶ τὰς ἐξ
25 αὐτῶν ὑπὲρ ἀληϑείας κακώσεις βαστάζων, τὸν τοῦ *Ἰακώβου* ζῆλον ἐνδείκνυται·
ὁ δὲ πάλιν τὴν διάνοιαν λογίων ἱερῶν πεποιηκὼς ἐνδιαίτημα καὶ τῇ τῶν ϑείων
ἐκκαιόμενος μελέτῃ καὶ περὶ τοὺς λόγους τῆς φύσεως ἀδολεσχῶν εἰς τὴν τῆς
ἀληϑείας κατανόησιν, τὸν *Ἰωάννου* τρόπον μιμεῖται. 4 Οὗτος σώματι καὶ ψυχῇ
καὶ διανοίᾳ κατακολουϑῶν τῷ κυρίῳ καὶ τὸν ϑλιβερὸν τῆς ἀρετῆς δρόμον ἀεὶ
30 τρέχων, ἀνέρχεται καὶ *εἰς τὸ* κατὰ νοῦν *ὄρος* εἰς τὸ *προσεύχεσϑαι* ἀπερισπάστως·
ἐκεῖ γὰρ ἡ καϑαρὰ προσευχὴ ἐκτελεῖται, πᾶσαν ἔννοιαν τοῦ αἰῶνος τούτου ἀπορ-
ραπίζουσα καὶ τὸν νοῦν ὅλον φωτεινὸν ἀπεργαζομένη, ἅτε τῷ τῆς ϑείας ἀγάπης
ἐλαίῳ πιαινόμενον καὶ ταῖς ϑείαις φωτοχυσίαις ἐκλάμποντα. Τοῦ νοῦ δὲ φωτιζομέ-
81v νου τῇ τοῦ ϑεοῦ μνήμῃ καὶ διὰ προσευχῆς || ἀπερισπάστου τῇ τοῦ ϑεοῦ γνώσει
35 ἐλλαμπομένου, καὶ τὰ τοῦ σώματος κινήματα *λευκὰ* διατελεῖ, ῥήματα συνέσεως
ἀπὸ τοῦ στόματος προέρχονται, τὰ αἰσϑητήρια σεμνότητος περιβάλλονται κόσμον,

26 πεποιηκῶς OA **31s.** τούτο ἀποραπίζουσα A **34** τῇ post φωτιζ. om. A

23 λογισμοί sensu malo saepe apud Euagrium, *v.* Cap. pract., indicem (II 756 GUILLAUMONT), imprimis cap. 6–14 Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν (II 506) et cap. 15–33 Πρὸς τοὺς ὀκτὼ λογισμούς (II 536); extant alia capita Euagrii Περὶ λογισμῶν, *v.* J. MUYLDERMANS, A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Louvain 1932, 47–60, et *JÖB* 31/2 (1981) 482; *cf.* etiam Ps.-Macarii/Symeonis Sermones et Epistulas (II 280 indic. BERTHOLD); multis locis vox exstat apud LXX, *e.g.* Prov. 6, 18 καρδία τεκταινομένη λογισμοὺς κακούς· *cf.* etiam 2 Cor. 10, 4s. **27** de physica Euagriana *cf. JÖB* 31/2, 479. 487–490 (**VII**) **30** *cf.* Clem. Al. Str. 5, 78, 1 (II 377, 29 STÄHLIN–FRÜCHTEL) τὴν κορυφὴν τῶν νοητῶν (Sinai); Or., In Jer. hom. 6, 2 (II 134, 3f. NAUTIN) ἀνάβα εἰς τὸ ὄρος, ὅπου Ἰησοῦς μετεμορφώϑη· Euagrii Cap. gnostica [syr. tradita] V 40 (*PO* 28, 1, 193 GUILLAUMONT) *la montagne intelligible* (Sinai) ἀπερισπ. 1 Cor. 7, 35; Euagrii Cap. pract. 63, 1s. (II 646 GUILLAUMONT) Ὅταν ὁ νοῦς ἀπερισπάστως ἄρξηται ποιεῖσϑαι τὰς προσευχάς...· 69, 1 (II 654) τὸ ἀπερισπάστως προσεύχεσϑαι· sed *cf.* etiam Ps.-Macarii/Symeonis Sermonem 29, 1, 11 (I 262, 21 s. BERTHOLD) εὐχὴν ἀληϑινήν, ἀπερίσπαστον, ἀρέμβαστον, καϑαράν· 4, 7, 1 (I 49, 3s.) (**XI**) **31** Euagrii Cap. pract. 42, 3s. (II 596) καϑαρὰν ... τὴν προσευχήν· *cf.* 23, 7 (II 554), sed etiam Ps.-Macarii l. l. et eiusdem Hom. 33, 2 (258, 14 DÖRRIES); *v.* Iob 16, 17 (**XII**) **32** νοῦν... φωτεινὸν *sec.* Euagrium, *cf. JÖB* 31/2, 474–477. 483 (**VIII**); de aequatione Transfigurationis et animae illuminatae (**IXa**) apud Ps.-Macarium *v.* ibid. 504–507 *cf.* Euagrii Cap. pract., prol. (II 492, 50s.) ἀγάπη δὲ ϑύρα γνώσεως φυσικῆς, ἣν διαδέχεται ϑεολογία καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης· 84 (II 674, 1) Πέρας μὲν πρακτικῆς ἀγάπη· indicem (II 743) **33** ἐλαίῳ ad virgines prudentes Mt. 25, 1–12 spectare videtur, *cf.* Or. In Lev. hom. 1, 5 (I 86, 40 BORRET) *oleum ... caritatis* (**XV**) Ps.-Dion., De div. nom. 4, 6 (*PG* 3, 701 A) Φῶς οὖν νοητὸν λέγεται τὸ ὑπὲρ πᾶν φῶς ἀγαϑὸν ὡς ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία *etc.*; *cf.* Cosmae Mel. Hymn. 10 in Transfigurationem 161s. (179 CHRIST–PARANIKAS = *PG* 98, 497 A = Μηναῖα VI. Romae 1901, 344) Σύντρομοι καινῇ φωτοχυσίᾳ ἀϑρόον οἱ μαϑηταὶ ἐλλαμφϑέντες (**V**) **34** *cf.* Ps.-Macarii/Symeonis Serm. 5, 4, 3 (I 81, 8 BERTHOLD) μνήμην ϑεοῦ (**X**) · 14, 4 (I 162, 11f.) Ὁ Χριστιανὸς οὖν ὀφείλει πάντοτε τὴν μνήμην τοῦ κυρίου ἔχειν· γέγραπται γάρ· Ἀγαπήσεις κύριον etc.; a. O. (*l.* 14); 56, 1, 4 (II 174, 16); *v.* parallela

Schluß macht mit den Gedanken des Fleisches, sich rüstet zur Drangsal im Kampf um das Evangelium, jene, die in Schlechtigkeit leben, überführt und ihre Mißhandlungen der Wahrheit zuliebe erträgt, beweist den Eifer des *Jakobus*; wer wiederum sein Denken zur Wohnstatt heiliger Schriftworte gemacht hat, vom Studium der göttlichen Dinge entbrannt ist und über die Gesetzmäßigkeiten der Natur um des Verstehens der Wahrheit willen meditiert, ahmt die Art des *Johannes* nach. 4 Ein solcher, der mit Leib, Seele und Verstand dem Herrn nachfolgt und ständig den drangvollen Weg der Tugend geht, *ersteigt* auch *den* intelligiblen *Berg, um* ungestört *zu beten*; denn dort vollzieht sich das reine Gebet, das jeden Begriff dieser Welt abstößt und den ganzen Verstand licht macht, da er mit dem Öl der göttlichen Liebe versetzt wird und von den göttlichen Lichtströmen aufleuchtet. Wenn aber der Verstand durch das Gedenken Gottes erhellt und durch ungestörtes Gebet von der Erkenntnis Gottes erleuchtet wird, erscheinen auch die Bewegungen des Körpers in hellem Weiß, Worte der Klugheit kommen aus dem Mund, die Sinne legen den Schmuck hehrer Würde an, die Gliedmaßen

in Coll. II (Homiliae spirituales) ed. DÖRRIES; Marci Eremitae De lege spirituali 147 [148] (Φιλοκαλία [3]I 105 = *PG* 65, 924 B) Χωρὶς μνήμης ϑεοῦ γνῶσις ἀληϑὴς εἶναι οὐ δύναται· Diadochi Photic. Cap. gnost. 97 (160, 4–7 DE PLACES) τὸ ἀεὶ τῇ μνήμῃ τοῦ ϑεοῦ τὸ τῆς καρδίας καταναλίσκειν γεῶδες, ἵν' οὕτω ... τελείως εἰς τὴν φυσικὴν αὐτῆς ἡ ψυχὴ μετὰ πλείονος δόξης ἐπανέλϑοι λαμπρότητα· 32 (102, 6–8) ἡ μὲν γὰρ (*sc.* μνήμη τοῦ ϑεοῦ) ... τὰς ψυχὰς ... παρακαλεῖν πρὸς τὴν ἀγάπην ϑέλει · 11 (89, 21s.); in contextu non ascetico Iustinus, Dial. 19, 6 καὶ σαββατίζειν οὖν ὑμῖν προστέταχεν, ἵνα μνήμην λαμβάνητε τοῦ ϑεοῦ et Gregorius Naz., Or. 27 (theol. 1), 4 (78, 1–80, 11 GALLAY), qui laudat Ps. 1, 2. 54 (55), 18. 33 (34), 2. Deut. 6, 7; ipse Theoleptus in Ep. ad Irenam Chumnaenam basilissam Ps. 44 (45), 18 in memoriam revocat: τότε καὶ Χριστὸς οἰκισϑήσεται ἐν σοὶ ... ἐπιβοωμένῃ διὰ τῆς συνεχοῦς ἐπικλήσεως· Μνησϑήσομαι γάρ φησι τοῦ ὀνόματος σου ἐν πάσῃ γενεᾷ καὶ γενεᾷ (*REB* 5 [1947] 106, l. 14–17 SALAVILLE); *v.* etiam eiusdem De professione monastica (Φιλοκαλία [3]IV 8, l. 4s. = *PG* 143, 389B), ubi laudat Ps. 76, 4 (alio sensu in exemplo hebraïco 77, 4) Rom. 11, 33 βάϑος ... γνώσεως ϑεοῦ · 2 Cor. 4, 6 πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ ϑεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ · de scientia Dei apud Euagrium *cf. JÖB* 31/2, 487–490 πνευματικὴ γνῶσις, ϑεολογία, γνῶσις τῆς ἁγίας τριάδος (**VIII**) **35** Phil. 3, 20s. Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινότητος ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ · saepe commemorat Ps.-Macarius/Symeon corpora clarificanda, sed non ante diem novissimum, *e.g.* in Serm. 9, 2, 1 (I 127, 3s. BERTHOLD) Οὕτω δὲ καταξιωϑήσονται λαμπρότητος καὶ τὰ σώματα ἐν τῇ ἀναστάσει, τῆς ψυχῆς νῦν οὕτω προδοξαζομένης καὶ τῷ πνεύματι ἀνακιρνωμένης · *cf.* etiam 18, 6, 2 (I 203, 10–12); 45, 1, 4 (II 81, 12–14); 48, 6, 1 (II 103, 3–9); 6, 4 (104, 2); 58, 3, 1 (II 185, 9s.). 3, 2 (l. 14–16). 3, 3 (186, 4–7); Hom. spirit. locos parall. apud DÖRRIES; Coll. III, hom. 3, 4, 1 (92, 3–5 DESPREZ) (**IXb** apud Ps.-Mac., **IXc** apud Theoleptum) *cf.* ἱμάτια ... λευκά Iesu transfigurati **36** *cf.* Diadochi Phot. Cap. gnost. 85 (144, 24–245, 2 DES PLACES) Ἐὰν οὖν ... ὁ ἄνϑρωπος ... ἀπαύστως ἐπικαλοῖτο τὸν κύριον Ἰησοῦν, τότε καὶ ἐπὶ τὰ ἐξώτερα αἰσϑητήρια τῆς καρδίας τὸ πῦρ τῆς ἁγίας ἐπινέμεται χάριτος · 88 (148, 19s.); Theolepti Ep. ad Ir. Chumn. (*REB* 5 [1947] 106, *l.* 17 s. SALAVILLE) Ὅταν γὰρ τὰς αἰσϑήσεις τοῦ σώματος τοῖς τῶν ἐντολῶν ὡραΐζῃς τρόποις ... (**IXd**)

τὰ μέλη τοῦ σώματος περὶ τὴν διακονίαν τῶν ἀγαθῶν πράξεων πονεῖ, καὶ ὅλος ὁ
ἄνθρωπος φῶς χρηματίζει, ἐπειδὴ ‚λυχνία' γίνεται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ φέρουσα ‚τὸ φῶς
τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον' τῶν
40 ἀρετῶν. 5 Ὁ οὕτω πολιτευόμενος καὶ οὕτως ἀναγόμενος, ‚οὐ συσχηματίζεται
τῷ αἰῶνι τούτῳ' τῷ ἀλλοιουμένῳ καὶ λυομένῳ· ἀκούων γὰρ τοῦ τὰ ἀθέατα
κατοπτεύσαντος Παύλου λέγοντος „Ὁ θεὸς παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τού-
του", οὐκ ἐπιστρέφεται τῶν ἐπιγείων. Παρατρέχει τὰ παρατρέχοντα, ὡς σχῆμα
μόνον ἀλλ' οὐχ ὕπαρξιν κεκτημένα· ὡς γὰρ τὸ σχῆμα ἐν βραχεῖ φαινόμενον
82ʳ ἀφανίζεται, οὕτω καὶ τὰ παρόντα οὐδὲν ἔχει βέβαιον οὐδὲ στάσιμον. || 6 Ὅθεν
46 καὶ τὸ φρόνημα ἑαυτοῦ ἐπαίρων ἀπὸ τῆς τῶν φθειρομένων ἐπιθυμίας καὶ τὰ ἡδέα
τοῦ βίου ὡς ἀνυπόστατον σχῆμα διαπτύων, τὰ ἀθάνατα πράγματα τοῦ μέλλοντος
αἰῶνος κατασπάζεται, μεταμορφούμενος ἀεὶ ἐν τῷ καθ' ἑκάστην ἐπανάγεσθαι
πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἀνακαινίζεσθαι καθ' ὥραν τὴν διάνοιαν, τοῦτο μὲν ταῖς τῶν κακῶν
50 ἀποχωρήσεσι, τοῦτο δὲ καὶ ταῖς πρὸς τὰ καλὰ προσχωρήσεσι καὶ ταῖς τῶν ἀρετῶν
ἐπιδόσεσι. 7 Τοιαύτας ‚ἀναβάσεις' ὁ τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστὴς ἑαυτῷ προστιθεὶς
καὶ προκόπτων, ὡς ‚κατὰ θεὸν κτιζόμενος', καὶ δίκην φωστῆρος ἐκλάμπων καὶ
πρὸς μίμησιν καλῶν παροξύνων καὶ ἄλλους, ὅλῳ πνεύματι καὶ ὅλῳ σώματι τιμᾷ
τὴν Χριστοῦ Μεταμόρφωσιν, ἐπιγινώσκων τῆς ἑορτῆς τὸ μυστήριον καὶ τοῖς
55 ὁρῶσιν ἐμπράκτως διερμηνεύων· Χριστὸς γὰρ *μεταμορφωθείς*, καὶ τὴν ἄρρητον
82ᵛ *δόξαν*, μεθ' ἧς ἐλεύσεται κρῖναι τὰ σύμπαντα, προε- || μήνυσε καὶ τὴν λαμπρότητα,
ἧς μεθέξουσιν οἱ αὐτῷ εὐαρεστοῦντες, παρεγύμνωσε καὶ πάντα πιστὸν ἐδίδαξε

40 οὕτως A **45** ταπαρόντα A **48** καθεκάστην OA **56** προεμύνησε OA

37 *cf.* Rom. 6, 13 τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ· ibid. *v.* 19; 1 Cor. 12, 12 τὰ μέλη τ. σώμ. **37s.** *cf.* Ps.-Macarii/Symeonis Serm. 9, 1, 2 (I 125, 1. 4) ψυχὴ … ὅλη φῶς γίνεται· item 1. 1. (*l.* 6. 14. 17s.) et 9, 3, 8 (I 133, 12); hom. spiritualium locos parall. (**IXa**); etiam Maximi Cap. de caritate II 48 (116 Ceresa-Gastaldo) τῇ γὰρ χρονίᾳ τῆς θείας ἐλλάμψεως μετουσίᾳ ὅλος φωτοειδὴς et Ps.-Dionysii Eccl. hier. 1, 1 (*PG* 3, 372 B) φωτοειδεῖς … γενέσθαι δυνησόμεθα (**IXc**) **38** Mt. 5, 15. Mc. 4, 21. Lc. 11, 33 λυχνίαν· *cf.* Lc. 8, 16 **38s.** Io. 1. 9 **40** ἀρετῶν (**VI**) **40s.** Rom. 12, 2 καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τ. αἰ. τ. **41s.** τοῦ … Παύλου *cf.* 2 Cor. 12, 1–4 **42s.** 1 Cor. 7, 31 παράγει (intr.!) γὰρ τὸ σχῆμα (subi.!) τ. κ. τ. **43–47** *cf.* Plotinum Pl. Tim. 51 a–b interpretantem de mutabilibus schematibus origine passionum III 6, 12, 12–16 τὴν οὖν ὕλην σχήμασιν ὑποθέμενος τὰ πάθη ποιεῖν τοῖς ἐμψύχοις σώμασιν *sc.* Πλάτων· de mutabilitate eorum ibid. *l.* 16–18 τοῖς μὲν γὰρ σώμασι τούτοις ἐξ ἑτέρου σχήματος ἕτερον σχῆμα δεχομένοις *etc.*; σχήματα malum putant Euagrius, Περὶ λογισμῶν (*PG* 79, 1232 D, *v.* *JÖB* 31/2 [1981] 483) et Maximus in Cap. compilatis 2 [4], 38 (*PG* 90, 1233 D = Φιλοκαλία ³II 115) **46s.** *cf.* Maximi Cap. theol. 2, 18 (Φιλοκαλία ³II 72 = *PG* 90, 1133 B) ἐπαίρειν τὸν νοῦν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τὸ φρόνημα τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὰ θειότερα **47** ἀν. σχ. *cf.* Plot. 1. 1. *l.* 10 s. τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κενὸν τῆς ὑποστάσεως· *cf.* etiam Io. Chrys. In Gen. hom. 37, 7 (*PG* 53, 331) σχῆμα ἅπας ὁ παρὼν βίος **48s.** *cf.* Rom. 12, 2 μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός **48** ἐπάγεσθαι *cf.* Ps.-Macarii/Symeonis Logon 6, 1 (I 82, 4. 6s.) **51s.** Ps. 83 (84), 6 ἀναβάσεις

mühen sich um die Verrichtung der guten Taten, und der ganze Mensch wird zu Licht, da die Seele zum ‚Leuchter' wird und ‚das wahrhaftige Licht' trägt, ‚welches alle Menschen erleuchtet, die in die Welt' der Tugenden ‚kommen'. 5 Wer so lebt und sich so emporführen läßt, ‚gestaltet sich nicht nach dieser Welt', die sich verändert und auflöst; denn er hört auf Paulus, der das Unsichtbare schaute, der sagte „Gott läßt die Gestalt dieser Welt vergehen", und kehrt sich nicht an die irdischen Dinge. Das Vergängliche vergeht, da es nur Gestalt, doch keine Existenz besitzt; denn wie die Gestalt in kurzem Abstand aufscheint und verschwindet, so hat auch die Gegenwart nichts Festes und Beständiges. 6 Indem er somit seinen Sinn der Begierde nach dem Verweslichen enthebt und die Annehmlichkeiten des Lebens als eine substanzlose Gestalt verabscheut, heißt er die unsterblichen Dinge der künftigen Welt willkommen, sich ständig verwandelnd in täglicher Rückkehr zu sich und stundenweiser Erneuerung seiner Gesinnung, einerseits durch das Abrücken von den Lastern, andererseits durch die Annäherung an das Gute und die Zunahme an den Tugenden. 7 Indem sich der Kämpfer für die Religion solche ‚Stufen' setzt und voranschreitet, ‚sich' sozusagen ‚Gott gemäß neu erschaffend', wie eine Himmelsleuchte erstrahlt und auch andere zur Nachahmung des Guten anregt, ehrt er mit ganzem Geist und ganzem Leib die Verklärung Christi, erkennt das Geheimnis des Festes und deutet es den Sehenden durch die Tat; denn Christus hat *durch seine Verklärung* die unsagbare *Herrlichkeit*, mit der er kommen wird, das All zu richten, vorangezeigt und auch den Glanz ein wenig entblößt, an dem

ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ διέθετο· *cf.* Max. Cap. theol. 2, 18 (Φιλοκαλία ³II 72 ≈ *PG* 90, 1133 A) ἀναβάσεις χρὴ ποιεῖσθαι … ἐν τῇ πρακτικῇ τῶν ἀρετῶν προκοπῇ **52** Eph. 4, 24 τὸν καινὸν ἄνθρωπον κ. θ. κτισθέντα *cf.* Phil. 2, 15 φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ **53** *cf.* Hebr. 10, 24 κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων· 3 Io. 11 μὴ μιμοῦ τὸ κακόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν **55–57** Mt. 16, 28 parallelis nixi Patres Transfigurationem ut prooemium Regni (Resurrectionis et saepius Diei novissimi) interpretari solent, Ephrem Diatessaron 14, 6 (Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant, texte syriaque, éd. et trad. [lat.] par L. Leloir. Dublin 1963, 117) *Ne, cum resurrexisset a mortuis et immutatus esset, dubitarent, prius instituit eos*; Io. Chrys. In Mt. hom. 56, 1 (*PG* 58, 549) Τὴν μὲν βασιλείαν τῇ ὄψει δείκνυσι τὴν … δόξαν … παρεγύμν. *cf.* Ephrem o. 1. 14, 7 (119. 121) *Si enim Apostoli et duces discipulorum, cum non nude viderunt divinitatem eius, sed in corpore, quod descendit ad nos, paululum e gloria eius, … dormierunt …*; Io. Chrys. o. 1. 56, 4 (554) Τότε μὲν γὰρ τῶν μαθητῶν φειδόμενος, τοσοῦτον παρήνοιξε μόνον τῆς λαμπρότητος, ὅσον ἠδύναντο ἐνεγκεῖν· Io. Dam. Hom. in Transfigurationem 1 (*PG* 96, 548A); Cosmae Mel. Hymnum in Transfigurationem 20–22 (177 Christ–Paranikas = *PG* 98, 493 A = Μηναῖα VI. Romae 1901, 337) θεϊκῆς αὐγῆς … μαθηταῖς παρεγύμνου χαρακτῆρα · 1. 1. 74 s. (178 = 496 A = 340) Ἡ ἀναλλοίωτος φύσις τῇ βροτείᾳ μιχθεῖσα τῆς ἐμφεροῦς ἀΰλου θεότητος φῶς παραγυμνοῦσα (**IV**, vgl. **IXb**) **56** δόξαν Lc. 9, 31s.; *cf.* 2 Petr. 1, 17

παρασκευάζειν ἑαυτὸν ἐνταῦθα ἐπιτήδειον πρὸς μετουσίαν τῆς ἀποκειμένης μακα-
ριότητος, κηροῦ δίκην ἐνέργειαν περισῴζοντα πρὸς τὸ παρὰ τοῦ θείου φωτὸς
60 προσλαμβάνεσθαι. 8 Ὡς γὰρ ὁ κηρὸς τῇ τοῦ πυρὸς θέρμῃ λυόμενος ὑπέκκαυμα
τοῦ πυρὸς γίνεται διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῷ φυσικὴν λιπαρότητα – ἐντεῦθεν καὶ
τὸ φῶς τρεφόμενον καταλάμπει τοὺς πλησιάζοντας –, οὕτω καὶ ὁ πιστὸς διὰ τῶν
κατὰ τὰς ἀρετὰς ἀνθέων τὰ κηρία τῆς θείας γνώσεως ἑαυτῷ συμπήξας καὶ τῇ τοῦ
θείου ἔρωτος θέρμῃ ἀπὸ πάσης ἐπιθυμίας γηΐνης λυθείς, ἡτοίμασεν ἑαυτὸν λύχνον
65 ἐνταῦθα, διὰ τοῦ νόμου τῆς θείας ἀγάπης ἐκδεχόμενος ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ
ἐλπιζομένου αἰῶνος τὸ θεῖον καὶ ἄρρητον ἐκεῖνο φῶς ὑποδέξασθαι καὶ τῆς ἐκεῖθεν
83r ἀποπαλλομένης || ἀιδίου λαμπρότητος ἐπαπολαῦσαι. 9 Ἡ φυλακὴ γὰρ τῶν τοῦ
Χριστοῦ ἐντολῶν καὶ ὁ πόνος τῶν ἀρετῶν, ὃν εἰς τὸν αἰῶνα τοῦτον κατεβάλλετο,
τροφὴ τῆς θείας δόξης ὑπάρχει· „Ἀγαπήσω“ γάρ φησι „τὸν φύλακα τῶν ἐμῶν
70 ἐντολῶν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν“. Καὶ ὥσπερ τὸ αἰσθητὸν φῶς δαπάνην
ἑαυτοῦ τὸ κηρίον ἔχει, οὕτω καὶ τοῦ θείου φωτὸς ἡ δόξα διαυγάζει ἐν τοῖς
οἰκειουμένοις αὐτῷ δι' ἀρετῆς· „Ἐμὸν γὰρ βρῶμα ἐστί“ φησὶν ὁ Χριστὸς „τὸ
ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“. „Ἐν δὲ τῷ θελήματι
αὐτοῦ“ φησὶν ὁ προφήτης „ζωὴ αἰώνιος“. 10 Ὅθεν καὶ ζήσεται ὁ τῶν καλῶν
75 ἐργάτης, θερίζων τοὺς πόνους αὐτοῦ, χάριτι τοῦ καθηγητοῦ τῆς σωτηρίας ἡμῶν
Ἰησοῦ Χριστοῦ ‚τοῦ δοξάζοντος τοὺς δοξάζοντας αὐτόν', ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα,
τιμὴ καὶ προσκύνησις ἅμα τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ
καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

64 ἡτοίμασεν OA **69** μὲν post Ἀγαπ. add. A

59–64. 70s. similitudo Theolepti insolita (**XVI**), *cf.* Ps.-Macarii/Symeonis Serm. 46, 2, 4 (II 87) Ὥσπερ δὲ ἵνα ἡ μέλισσα κρυπτῶς ἐργαζομένη τὸ κηρίον ἐν τῷ κοσκίνῳ, οὕτω καὶ ἡ χάρις ... τὴν ἑαυτῆς ἀγάπην· parall. in Hom. spirit. ed. DÖRRIES; similitudinem Theolepti posterius apud Theophanem Peritheorii in Vita Maximi Causocalybae 15 (*AnBoll* 54 [1936] 86, l. 32–87, l. 4 KOURILAS–HALKIN) ex ore sancti laudati: οὕτω μοι νόει τὴν τοῦ νοὸς δύναμιν εἶναι ὡσεὶ κηρόν ... ὅταν δὲ τὸ πῦρ τῆς θεότητος ... πλησιάσῃ αὐτόν, ... συμφλογίζεται τῷ πυρὶ τῆς θεότητος καὶ διαλύεται ταῖς νοήσεσι *etc.* Aliae similitudines e re apiaria promptae saepius inveniunter, *e.g.* Nili Anc. Ep. 1, 264 (*PG* 79, 180 C) ψιλὸν τὸ γράμμα τῆς θεοπνεύστου γραφῆς κηρίον ἂν λέγοιτο· ὁ δέ γε ἐν τῷ γράμματι τεθησαυρισμένος νοῦς, μέλι τροπικῶς ῥηθήσεται· Antonii Melissae Loci communes 1, 75 (*PG* 136, 996 B) Κηρία μέλιτος λόγοι καλοί, γλύκασμα δὲ αὐτῶν ἴασις ψυχῆς· candelae ut symbolum apud Ps.-Sophr. Hier. [saec. XII], fr. comm. liturgici (*PG* 87. 3985 C) οἱ κηροὶ τύπος εἰσὶ τοῦ αἰωνίου φωτός **63** *cf.* Euagrii Cap. pract. 81, 1 (II 670 GUILLAUMONT) ἀπάθεια δέ ἐστιν ἄνθος τῆς πρακτικῆς· minus similis est sententia loci apud Ps.-Macarium/Symeonem, Log. 63, 3, 10 (II 213, 21 BERTHOLD) στέφει ἄνθεσιν ἀρετῶν τοῦ πνεύματος *sc.* ὁ κύριος τὴν ψυχήν *cf.* κηρία titulos anthologiarum sec. Clem. Al., Strom. 6, 2, 1 (II 423, 2 STÄHLIN–FRÜCHTEL = *PG* 9, 209 A)

jene, die ihm gefallen, teilhaben werden, und jeden, der an ihn glaubt, gelehrt, sich hier im Diesseits tauglich zu machen zum Empfang der Seligkeit, die ihm winkt, indem er wie Wachs Energie aufspart, daß ihn das göttliche Licht ergreifen kann. 8 Denn wie das Wachs durch des Feuers Wärme zerfließend zum Brennstoff des Feuers wird auf Grund der natürlichen Fette, die ihm zukommt – auch das Licht nährt sich hiervon, wenn es die Nahekommenden beleuchtet –, so kittet sich der Gläubige über die Blüten der Tugenden die Waben der göttlichen Erkenntnis zusammen und löst sich durch die Wärme des göttlichen Eros von aller irdischen Begierde, um sich im Diesseits zu einer Leuchte in der Erwartung zu bereiten, durch das Gesetz der göttlichen Liebe bei Offenbarung des erhofften Äons jenes göttliche, unsagbare Licht zu empfangen und den von dort abstrahlenden ewigen Glanz zu genießen. 9 Denn die Einhaltung der Gebote Christi und die Mühe der Tugenden, die er in diesem Zeitalter erlegte, sind Nahrung der göttlichen Herrlichkeit. Denn „Ich liebe“, sagt er, „den Wahrer meiner Gebote, und ich werde mich ihm offenbaren“. Und wie das sinnenhafte Licht des Wachs zu seinem Aufwand hat, so scheint auch die Herrlichkeit des göttlichen Lichtes in denen auf, die ihm durch Tugend vertraut werden; denn „Meine Speise ist“, sagt Christus, „den Willen meines Vaters im Himmel zu tun“; „In seinem Willen“ aber, sagt der Prophet, „ist ewiges Leben“. 10 Daher wird der Vollbringer der guten Werke leben und seine Mühen ernten, durch Gnade des Meisters unseres Heils Jesus Christus, ‚der die verklärt, die ihn verklären', dem aller Ruhm, alle Ehre und Anbetung gebührt zugleich mit seinem Vater ohne Anfang und seinem Allheiligen, guten und lebenspendenden Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

64 θεῖος ἔρως (**XIII**) saepe apud Ps.-Dion., qui vocem ἔρως in locum vocis ἀγάπη substituit; significat amorem Dei ut obiecti amoris in De coel. hier. et De eccl. hier.; comparabiles sunt οὐράνιος ἔρως et Οὐρανία Ἀφροδίτη in Platonis Conv. 180d. 185b; in eiusdem Leg. 711d ἔρως θεῖος legitur, sed attributum tantum qualitatem significat. In Ps.-Dionysii De div. nom. 4, 10. 12–14 (*PG* 3, 708B. 709C–712D) notio in Deum ut subiectum amoris transfertur, *cf.* imprimis 4, 13 (712A) Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι ... ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται· exemplum iam apud Proclum invenies, *v.* In Primum Platonis Alc. comm. ([2]357, 7–9 COUSIN) ἄνωθεν οὖν ὁ ἔρως ἀπὸ τῶν νοητῶν μέχρι τῶν ἐγκοσμίων φοιτᾷ· ([2]361, 15–19); NYGREN o. l. [n. 50] 449s. **65** *cf.* Rom. 13, 8 ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν **66s.** (**XIV**) **67s.** *cf.* Euagrii Cap. pract. 81, 2 (II 670) πρακτικὴν (**VI**) δὲ συνίστησιν ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν· τούτων δὲ φύλαξ ὁ φόβος τοῦ θεοῦ· GUILLAUMONT nos revocat ad Greg. Naz. Or. 39, 8 (PG 36, 344 A) Οὖ γὰρ φόβος, ἐντολῶν τήρησις **69s.** Io. 14, 21 κἀγὼ ἀγ. αὐτὸν (*sc.* τὸν ἔχοντα τὰς ἐντολάς μου καὶ τηροῦντα αὐτάς) κ. ἐμφ. αὐτ. ἐμ.· dictum valde placuit Ps.-Macario/Symeoni, *v.* indices II 229 BERTHOLD, 328 DÖRRIES **72s.** Io. 4, 34 ἐμ. βρ. ἐ. ἵνα ποιῶ τ. θέλ. τοῦ πέμψαντός με **73s.** Ps. 29 (30), 6 ζωὴ ἐν τ. θελ. αὐτ. **76** 1 Reg. (1 Sam.) 2, 30 καὶ νῦν φησιν κύριος ... τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω

Indices

(Meris numeris lineae textus graeci vel loci in apparatu fontium indicantur, a. = adnotatio introductionis vel eius textus, p. = pagina. In priore indice numeris italicis ad opera Theolepti revocamus.)

Termini theologici et voces notabiliores

Fontes et parallela

HANS BUCHWALD / STUTTGART

WESTERN ASIA MINOR AS A GENERATOR OF ARCHITECTURAL FORMS IN THE BYZANTINE PERIOD, PROVINCIAL BACK-WASH OR DYNAMIC CENTER OF PRODUCTION?

With twelve plates

For Professor Otto Demus

Throughout history Asia Minor seems to have played a double role. At times it was merely a bridge between Europe and Asia, a transmitter of forms and ideas. At other times it created new and powerful forms and ideas of its own with long lasting consequences not only for Asia Minor itself, but also for numerous other regions. The importance of Asia Minor in the development of various aspects of Classical Greek art and architecture, thought and civilisation, for instance, can hardly be overestimated[1].

It is this double role which Asia Minor seems to have played throughout history which makes the investigation of Byzantine forms there all the more intriguing. Although Asia Minor is generally recognized as one of the mainstays of Byzantine civilisation, and in spite of the fact that a great number of interesting and important Byzantine architectural monuments has been recorded there, to my knowledge no attempt has been made to organize the available material or to assess it in terms of the total development of Byzantine architectural forms[2].

Because of the lack of adequately studied monuments it is premature to attempt a definitive assessment of Byzantine architectural forms in Asia

[1] This paper is an expanded version of a lecture held at Dumbarton Oaks in February 1983. I am grateful to Prof. Giles Constable, Director, for inviting me to present the lecture.

[2] F. W. DEICHMANN, Versuch einer Darstellung der Grundrißtypen des Kirchenbaues in frühchristlicher und byzantinischer Zeit im Morgenlande auf kunstgeographischer Grundlage. Halle 1937, defines architectural types common in Asia Minor and relates them to the broad context of the Byzantine development. R. KRAUTHEIMER, Early Christian and Byzantine Architecture. 2nd ed. extensively revised. Harmondsworth 1975, devotes portions of several chapters to Asia Minor but makes broad definitive statements concerning the forms found there and their relationship to other Byzantine architectural forms which are frequently without adequate substantiation and without an evaluation of alternative possibilities. See also the critical reviews of F. W. DEICHMANN, *BZ* 65 (1972) 102ff. and H. HALLENSLEBEN, *BZ* 66 (1973) 120ff.

Minor. Nevertheless, in order to obtain a more complete understanding of Byzantine architecture in Asia Minor it seems imperative to commence with such an assessment, with the full awareness of the tentative and at times perhaps hypothetical nature of the results. Even though many of the observations made below may be altered, revised, or rejected in the future, I believe that they will have been of value if they have stimulated further thought and investigation concerning topics which are obviously important for any evaluation of the development of Byzantine architectural forms. The title of this paper poses a question which must be close to the heart of any attempt to relate the architectural production of Asia Minor during the Byzantine period to the broad context of Byzantine architecture. Taken at its face value the question may probably be answered simply and accurately by the statement that Asia Minor was *both* a provincial back-wash *and* a dynamic center of production. However, the question becomes far more interesting and infinitely more difficult to answer if we ask further, when and with respect to which forms either the term *provincial* or the term *dynamic* may be applicable.

In order to gain greater precision concerning the provincial and the dynamic aspects of Byzantine architecture in western Asia Minor I will discuss the available material in terms of four distinctive architectural styles even though, as in all attempts to define stylistic developments, certain monuments or even groups of monuments may not lend themselves to neat categorization. Recent summaries of the development of Byzantine architecture have presented the monuments in terms of building types, geographical localization, or the reigns of specific emperors and dynasties. I believe that it is more useful, in an investigation which focuses upon architectural forms, initially to regard the material in terms of the forms themselves; only after basic considerations concerning the forms have been identified can an attempt be made to effectively relate the forms to the social, economic, dynastic, or other political developments in the history of Byzantine civilisation. A neutral nomenclature not encumbered by traditional connotations is therefore more appropriate than the nomenclature which is usually applied to Byzantine architecture, which is based upon preconceived dynastic or other political events. I have attempted to identify those stylistic currents, in the following discussion, which will be most useful in shedding light on the problems to be resolved; other stylistic currents and sub-currents may certainly also be identified in the broad context of Byzantine architectural forms in Asia Minor and elsewhere[3].

[3] See also my comments on the question of Byzantine architectural style in The First Byzantine Architectural Style: Evolution or Revolution? *JÖB* 32/5 (1982) 33ff.

1. The First Byzantine Architectural Style

The dominant characteristics of the 1st Byzantine architectural style are the use of easily defined, simple and discreet geometric forms and spaces which are additively combined according to underlying principles of interdependence, hierarchical importance, and bi-lateral symmetry. Repetitive, anonymous features, diaphanous spacial effects, and a phenomenon I have termed the "lense effect" are also common. Basic solutions demonstrate an immediacy and a directness in the approach to the resolution of architectural problems which must also be considered an important characteristic of the style. Although the most typical building type of the 1st Byzantine architectural style is the aisled basilica, centralized buildings fit just as neatly into the same stylistic context.

Because I have outlined the characteristics of the 1st Byzantine architectural style more completely elsewhere[4], and because the evidence in Asia Minor will be the object of another investigation I will limit my comments here to a few brief and preliminary observations.

The 1st Byzantine architectural style seems to have been richly represented in western Asia Minor. However, at present neither archaeological nor historical evidence indicates that Asia Minor was important in formulating its vocabulary or its approach to resolving architectural problems. At present there is no reason to believe that Asia Minor gave strong impetus to any aspect of the 1st Byzantine architectural style. For the most part the forms which are known there can be found, with relatively minor variations, in numerous other localities in the Mediterranean basin. While local characteristics may, of course, be determined in Asia Minor as elsewhere, an important quality of the 1st Byzantine architectural style seems to be an overriding *internationalism* which tends to underplay the historic differences between locations hundreds and even thousands of miles apart.

Church EA in Sardis, one of the few aisled basilican churches in western Asia Minor for which relatively firm chronological evidence exists provides a case in point. Built perhaps around the middle and probably no later than the late 4th century, originally it had a projecting apse, an undivided narthex, and no pastophories. The apse is circular on the exterior and is flanked by large, poorly integrated buttresses. Doors led into the church not only from the west, but also from the north and east and may also have existed in the unexcavated south wall. Unfortunately little remains but the

[4] *Ibid.* 34–45.

floor plan at ground level and a few architectural and decorative details (Fig. 1–2)[5].

Very similar floor plans with only minor variations, primarily of scale, proportion, and detailing are found in numerous other churches in western Asia Minor, and this plan type therefore appears to be typical there[6]. However, the same plan, with relatively minor variations is equally typical of a number of other regions. It is found frequently in mainland Greece and on the Greek islands[7], in the southern Balkans[8], in Italy[9], and occasionally in the Holy Land[10], North Africa[11], and Corsica[12].

Santa Sabina, built early in the 5th century, is today the earliest reasonably well preserved church with a similar plan in Rome[13]. Other churches with similar plans, which are not as well preserved also exist in Rome and its vicinity, for instance the church of S. Ippolito all'Isola Sacra,

[5] H. BUCHWALD, The Early Christian Basilica EA and Church E, in: Sardis from Prehistoric to Roman Times. Cambridge, Mass. 1983. 196ff., with further references; IDEM, The Churches of Sardis, in the series *Archaeological Exploration of Sardis*. Cambridge, Mass. (in production).

[6] DEICHMANN, Grundrißtypen 12 and *passim* provides a brief summary which must now be revised and expanded. An adequate nomenclature for this plan type and its variants has not as yet been proposed.

[7] *Ibid. passim*; A. K. ORLANDOS, Βασιλική, I. Athens 1952 *passim*; G. SOTIRIOU, Αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος. Ἀρχαιολ. Ἐφημερίς 1929, 161ff.; J. KODER, Hellas. *RbK* II. Stuttgart 1967, 1121ff.; I. TRAVLOS, Athen, *ibid.* 349ff.

[8] H. F. HODDINOTT, Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia. London–New York 1963 for a partial survey; also W. SAS-ZALOZIECKY, Die byzantinische Baukunst in den Balkanländern und ihre Differenzierung unter abendländischen und islamischen Einwirkungen. Munich 1955; V. CONDIĆ and V. POPOVIĆ, Caricin Grad. Belgrade 1977, 86ff.; J. WISEMAN and D. MANO-ZISSI, Excavations at Stobi, 1970. *American Journal of Archaeology* 75 (1971) 395ff.; B. ALEKSOVA and C. MANGO, Bargala: a Preliminary Report. *DOP* 25 (1971) 265ff.

[9] F. W. DEICHMANN, Frühchristliche Kirchen in Rom. Basel 1948, *passim*; R. KRAUTHEIMER, S. CORBETT, W. FRANKL, Corpus basilicarum christianarum Romae, *passim*; M. MARZOTTI, Il nuovo complesso paleocristiano della "Casa Bianca" nella zona di Classe. *XV Corso di Cultura sull' Arte Ravennate e Bizantina* (1968) 217ff.; A. RUSCONI, La basilica di S. Maria di Compulteria presso Alvignano. *XIV Corso di Cultura sull' Arte Ravennate e Bizantina* (1967) 323ff.; G. BOVINI, I piu antichi edifici cristiani di culto di Grado. *XX Corso di Cultura sull' Arte Ravennate e Bizantina* (1973) 123ff.

[10] DEICHMANN, Grundrißtypen 12ff. and *passim*; A. OVADIAH, Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn 1970, *passim*; J. W. CROWFOOT, Churches at Jerash. *British School of Archaeology in Jerusalem, Supplementary Papers* 3. London 1931, 16ff.

[11] DEICHMANN, *ibid.*; S. GSELL, Les monuments antiques de l'Algérie. Paris 1901, *passim*.

[12] G. MORACCHINI, Les fouilles de Saint-Jean de Corte (Corse) en 1956 et 1958. *Cahiers Archéologiques* 11 (1960) 185ff.

[13] KRAUTHEIMER, CORBETT, FRANKL, *ibid.* IV (1970) 72ff.

which may be dated to roughly the same period as church EA in Sardis[14]. There is no necessity, therefore, to believe that church EA was built earlier than similar buildings in the capital, and perhaps also in other parts of the empire. Indeed, the plan of the Constantinian basilica of the Lateran in Rome could well have been the ultimate prototype for the Sardis EA plan, which can readily be devised by removing the lateral aisles and the lateral aisle chambers from the Constantinian plan of the Lateran basilica[15]. It seems reasonable to assume that such a process of simplification would have been used to design churches built on a smaller scale and, perhaps, with a slightly different function.

The relationship between the Sardis EA floor plan and early church plans in Constantinople is at present even less clear. The earliest firmly dated church with a similar floor plan of which significant remains are known is Saint John of the Studion, built shortly after the middle of the 5th century[16]. While numerous earlier churches are known there from written sources, precise information concerning their appearance must await further excavation[17]. On the other hand, important features of the Sardis EA plan, for instance the lack of pastophories or other rooms flanking the apse, and the doors in the northern and eastern walls of the side aisle have been shown to be standard in Constantinopolitan solutions of the 5th and 6th centuries[18]. While these features are certainly common to western Asia Minor and Constantinople and are now known in earlier monuments in western Asia Minor, the lack of evidence in Constantinople does not permit an attribution of priority.

The detailing of those parts of church EA in Sardis which remain *in situ* or may be attributed to the original construction phase with some probability is carefully executed with great precision, and of very high quality[19]. Moreover, the detailing is dramatically simple in conception, not to say

[14] L. PANI ERMINI and R. GIORDANI, Il complesso di S. Ippolito all'Isola Sacra. *Bollettino d'Arte* (1975) 192ff.

[15] R. KRAUTHEIMER and S. CORBETT, The Constantinian Basilica of the Lateran. *Antiquity* 34 (1960) 201ff.; DEICHMANN, Frühchristliche Kirchen 11ff. emphasizes the importance of the Lateran basilica and (p. 18) assumes that simpler basilican forms may have been derived from it. Other sources are of course also possible.

[16] C. MANGO, The Date of the Studius Basilica in Istanbul. *Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (1978) 115ff., with further references.

[17] C. DELVOYE, L'architecture paléobyzantine à Constantinople aux IVe et Ve siècles. *23. Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina* (1976) 147ff. with further references; T. F. MATHEWS, The Early Churches of Constantinople. University Park and London 1977, 11ff.

[18] IDEM, *passim*.

[19] Cf. fn. 5 above for detailed descriptions.

ascetic. The columns have little or no entasis and capitals are reduced to a geometric minimum almost without ornamentation (Fig. 2). The simple, pristinely geometric character of the major forms of the 1st Byzantine architectural style is therefore reflected directly in 4th century Sardis also in the architectural detailing, probably an indication that the major forms of Sardis church EA were not merely superficial imports, but rather, that they constitute one part of an extensive formal vocabulary which included many aspects of the building's forms, and which required a work crew composed of numerous specialists attuned to the same stylistic development.

Even though the available evidence is insufficient, at present, to fully evaluate the position of Asia Minor within the 1st Byzantine architectural style, buildings such as Sardis church EA can help to clarify in what sense western Asia Minor may have been provincial or dynamic at the time the style prevailed. The relatively early date of the building seems to indicate that those responsible for its construction wanted and obtained architectural forms which were current and up-to-date. While western Asia Minor may not have been a leader in the development of the 1st Byzantine architectural style, and in that sense may have been provincial, it cannot be described as a back-wash. Rather, it seems to have been an active participant in creating high quality products with consistent, high quality detailing in a style which, once it was formulated, demanded little creative ingenuity, and which gave the comfortable knowledge that the completed forms were in harmony with those of the capital and of numerous other parts of the now Christian empire.

2. The Second Byzantine Architectural Style

The position of western Asia Minor within the 2nd Byzantine architectural style is, for the most part, significantly different. In this style, which achieved its greatest masterworks during the reign of Justinian in buildings like San Vitale in Ravenna and Haghia Sophia in Istanbul, the geometry of interior spaces is far more complex, interlocking rather than neatly additive forms are prevalent, and repetitive elements are usually grouped into distinctive rhythmic units[20]. Numerous building types and principles of structure and composition were developed alternatively. Distinctive features used frequently in the 1st Byzantine architectural style were combined or multiplied in new ways within the same building without entirely losing their individual, recognizable forms. Frequently the 2nd Byzantine architectural style is characterized by a boldly experimental and imaginative approach which resulted in a great variety of forms.

[20] Cf. also Buchwald, The First Byzantine Architectural Style, 39f.; S. Guyer, Rom und die altbyzantinischen Architekturformen. *Atti del V. Congresso Internazionale di Studi Bizantini* = SBN 6 (1940) 155ff.

Because of the great variety of forms produced in the 2nd Byzantine architectural style I will concentrate here on three individual tendencies or developments which are of particular interest for the evaluation of Byzantine architecture in Asia Minor. For the sake of convenience I will term them *developments A, B, and C*. While the developments may be clearly defined, I believe that they should be thought of neither as sub-styles nor as individual building types.

Development A

The first development within the 2nd Byzantine architectural style is characterized by the use of a central feature which may or may not be covered by a vault, constructed on a floor plan composed either of a regular polygon or of a combination of rectangular and circular components; the central feature is separated from an annular ambulatory space by arcaded pierced exedrae, piers, walls, or columns. Many of these buildings have received a good bit of attention, and this development seems to have had little importance in Asia Minor. Development A need therefore be described only briefly here.

The best preserved examples of development A are the churches of Saints Sergius and Bacchus in Istanbul and of San Vitale in Ravenna, both dating from the 2nd quarter of the 6th century[21]. Other examples are known in Italy, Greece, the southern Balkans, Syria, Armenia, Mesopotamia, the Holy Land, and Asia Minor[22]. The earliest extant church of this development seems to be San Lorenzo in Milan, probably constructed as

[21] C. Mango, The Church of Sts. Sergius and Bacchus Once Again. *BZ* 68 (1975) 385ff. for the date of that church; relevant descriptions, illustrations, and references for both churches in all surveys of Byzantine architecture.

[22] E. Kleinbauer, Zvart'nots and the Origins of Christian Architecture in Armenia. *Art Bulletin* 53 (1971) 245ff.; idem, Aisled Tetraconch Churches. *DOP* 27 (1973) 89–114 deals with a group of churches within development A; H. Maguire, The "Half-cone" Vault of St. Stephen at Gaza. *DOP* 32 (1978) 319–25; D. de Bernardi Ferrero, L'edificio nell' interno della cosidetta Biblioteca di Adriano ad Atene. *22. Corso di Cultura sull' Arte Ravennate e Bizantina* (1975) 171ff.; J. B. Ward-Perkins, The Italian Element in Late Roman and Early Medieval Architecture. *Proceedings of the British Academy* 33 (1947) particularly 172ff.; Krautheimer, Early Christian and Byzantine Architecture, 240ff., with extensive references; the written sources for the lost Octagon of Antioch, initiated by Constantine, are inadequate to attribute it to this development and the appearence of extant Constantinian church forms makes it unlikely that development A can be traced directly to Constantine.

early as the 3rd quarter of the 4th century[23], while the last examples were apparently built in the 7th century or somewhat later[24]. Development A appears in Asia Minor only in isolated examples, and none are known at present, to my knowledge, in the western coastal plains and valleys even though many of the political and cultural centers of that wealthy region have been extensively excavated. The examples which are known in Asia Minor, Corycus Church 2, and a tetra-conch building in Perge which was probably a church (Fig. 4–8, 27), are located on the south coast and may, perhaps, have been constructed under the influence of Syria, where a number of similar buildings are also known[25].

[23] A. Calderini, G. Chierici, C. Cecchelli, La Basilica di S. Lorenzo in Milano. Milan 1951; E. Kleinbauer, Toward a Dating of San Lorenzo in Milan. *Arte Lombarda* 13 (1968) 1ff.; idem, Aedita in turribus: the Superstructure of the Early Christian Church of San Lorenzo in Milan. *Gesta* 15 (1976) 1–9 with extensive references; D. Kinney, The Evidence for the Dating of S. Lorenzo in Milan. *Journal of the Society of Architectural Historians* 31 (1972) 92ff.; A. Grabar, Etudes critiques. *Cahiers archéologiques* 9 (1957) 345.

[24] E. Kleinbauer, Zvart'nots, *passim*; some of the churches in Armenia may, perhaps, have been constructed later, and the church of St. Gregory in Ani, completed 998, is the product of a revival rather than of a continuous development.

[25] G. L. Bell, Notes on a Journey through Cilicia and Lycaonia. *Revue Archéologique* 4. ser., 8 (1906) 15ff. for a partial, inexact plan, illustrations, and a description of "basilica 2" in Corycus, which I would prefer to call "Corycus church 2"; E. Herzfeld and S. Guyer, Meriamlik und Korykos. Manchester 1930, 126ff. call the same church "Burial Church Outside the Walls", an awkward title based upon insufficient evidence; it was the largest church of the city and is attributed to the 6th century by the excavators; *ibid.*, 148ff. for a comparison with Syrian examples; also Kleinbauer, Aisled Tetraconch, *passim* for further examples in Syria; G. Stanzl, Längsbau und Zentralbau als Grundthemen der frühchristlichen Architektur. Vienna 1979, 85ff. provides a reconstruction of Corycus church 2 without lateral exedrae. My observations on both churches were made in 1983. The angle piers inside Corycus church 2 are finished by slender piers with carved acanthus capitals on the northern and southern sides which correspond exactly with those on the western sides of the western angle piers. The latter piers certainly supported the arches of a colonnade built on an exedral plan as shown in H. and G.'s reconstructed plan, for its foundation stylobate can still be clearly seen. It is therefore reasonable to assume that H. and G.'s reconstruction with lateral exedrae is correct. Evidence which will be presented elsewhere indicates that the northern and southern apses belong to an earlier church built on a basilican plan, and that the walls which project from the central angle piers toward the east, north, and south must be attributed to a later reconstruction. Kleinbauer, Zwart'nots, 256 for the unexcavated and unpublished tetra-conch at Perge, which, according to K., may be pre-Constantinian. I believe that the building was probably a church because its eastern exedra is connected to the central bay by an intermediate bay, a solution frequently found in churches. Also, spoils some of which contain inscriptions are re-used in the masonry, and bricks and brick chips are used in some of the vertical joints of the ashlar masonry, both features which would be unusual in the pre-Constantinian period. The walls of the extant tetra-conch are about 1.55 m thick and are built with the extensive use of mortared rubble, perhaps indications that the building was fully vaulted. A very poorly preserved outer wall which was roughly concentric to the core of the building may be traced to the east and north of the tetra-conch.

In order to achieve a better understanding of Byzantine architecture in western Asia Minor it is appropriate to raise the question, why development A, apparently the earliest manifestation of the 2nd Byzantine architectural style, does not seem to have been used in the rich centers of the western coastal plains of Asia Minor?

It is impossible to find a definitive answer to such a question, not only because of the possible loss of the relevant monuments. Specific reasons for architectural choices are seldom provided by the written sources, and even when they are given, for instance in the architectural polemics of the past two or three generations, reasons given by architects, critics, theorists, or historians are often contradictory, incomplete, or not in compliance with the evidence provided by the architectural monuments, an observation which indicates not so much a lack of sincerity, or incompetence, but rather, that there are frequently important reasons for architectural choices which, perhaps because they appear to be self-evident, usually remain unstated. Even if written evidence were more abundant, our understanding of the reasons for architectural choices during the Byzantine period would be limited.

Any attempt to explain the apparent lack of development A buildings in the western coastal regions of Asia Minor can therefore be little more than speculation. I would, nevertheless, like to add a few observations concerning development A of the 2nd Byzantine architectural style which may, perhaps, suggest a resolution to our question.

Several attempts have been made to explain at least some of the features of development A churches functionally and symbolically, either as martyria or as palace churches[26], but these attempts have failed to provide an adequate explanation of their forms[27]. I would like to under-

[26] Kleinbauer, Aisled Tetraconch; idem, Zwart'nots; W. Dines, The First Christian Palace Church Type. *Marsyas* 11 (1962–1964); Krautheimer, Byzantine Architecture, 240ff.

[27] Kleinbauer, Aisled Tetraconch, demonstrates that not all of the churches were martyria and provides extensive references; F. W. Deichmann, Das Oktagon von Antiocheia: Heroon-Martyrion, Palastkirche, oder Kathedrale. *BZ* 65 (1972) 40ff.; C. Mango, The Church of Saints Sergius and Bacchus at Constantinople and the Alleged Tradition of Octagonal Palatine Churches. *JÖB* 21 (1972) 189–93; idem, The Church of Saints Sergius and Bacchus, 392. Corycus church 2, located outside the city walls, is unlikely to have served either as a palatine church or as a cathedral, and the excavators found two sarcophagi near its center, leading them to the interpretation that it was a martyrium. However, this conclusion may be premature, because the church seems to have been constructed in a necropolis, and the sarcophagi could have been located under the floor of the church without the knowledge of the builders. On the other hand, the sarcophagi could also have been placed into the church during a later reconstruction. The excavation accounts are not very clear concerning the exact location or the forms of the sarcophagi.

score these arguments against a functional origin by the observation that Santo Stefano Rotonda in Rome, built as much as a century *after* San Lorenzo in Milan, with its central feature surrounded by annular ambulatory spaces would probably have performed the same tasks, functionally, as many of the churches of the group under discussion[28]. On the other hand, Santo Stefano must be described in terms of the 1st, and not the 2nd Byzantine architectural style because of its clear and simple pristine geometry and its repetitive, anonymous forms, regardless of how the outer ring of chambers or courtyards, which was additively related to the other spaces, is reconstructed. I believe that this telling comparison demonstrates two important points. First, that those characteristics of development A churches which distinguish them from comparable buildings of the 1st Byzantine architectural style are due primarily to choices made for stylistic rather than functional reasons. The pierced exedrae provide these churches with greater spacial richness and complexity, but with no apparent functional advantage. The second point is that the 1st and 2nd Byzantine architectural styles co-existed for many generations. This latter observation may, perhaps, best be explained by observing that development A owes several of its finest and most important examples, and indeed, its first relatively well dated example either to the imperial court or to circles which were, or wanted to be, closely associated with it[29]. Development A may, therefore, perhaps initially have been a "high" style, created by the court or circles close to it as a reaction against the much plainer, and somewhat more pedestrian 1st Byzantine architectural style. Once established, it could be imitated either with, or without an understanding for its origins.

If indeed the churches of development A were initially created as a "high" style by architects close to the imperial court, then the apparent lack of interest in this development in western Asia Minor may, perhaps, at least partially be explained by the further observation that this region does not seem to have been a focal point of imperial power during the period when development A flourished. While Nicomedia is an exception, monuments have not survived there. However, I believe that frequently several concurrent reasons may be useful in explaining architectural phenomena. Further reasons could have been, that there were strong preexistant architectural

[28] Krautheimer, *Corpus* 5 (1977) 199ff. and particularly 236f.

[29] Kleinbauer, Aisled Tetra-conch, *passim*; idem, Aedita in turribus; Mango, The Church of Saints Sergius and Bacchus; Kinney, The Evidence, particularly 101ff.; many aisled tetra-conch churches were exceptionally large and ornately decorated, indicating that they may have been built to impress the observer with the importance of the building, whatever its specific function, and with the importance of those responsible for its construction.

traditions in western Asia Minor which resisted new impulses from elsewhere, and that interest in new architectural developments there was channeled in other directions which were, perhaps, more firmly rooted in western Asia Minor.

Development B

In contrast to the development just described, the buildings of the second development within the 2nd Byzantine architectural style are found almost exclusively in western Asia Minor. They stand in stark constrast to most ecclesiastical buildings constructed throughout the history of Byzantine architecture in that their spacial organization depends primarily upon a series of equal or almost equal modular units, usually each unit being composed of a vault supported by piers on a square or nearly square plan. Also in contrast to development A of the 2nd Byzantine architectural style, the churches of development B have, on the whole, received little attention and some are all but unknown.

I have described the remains of one such building, the church of St. John the Theologian in Alaşehir, or Philadelphia in Lydia, in a recent publication[30]. Its nave was constructed of at least two very large equal bays each covered by a pendentive dome or by a dome on pendentives. Although the use of two equal units, one added to the other, is reminiscent of the additive and repetitive character of the 1st Byzantine architectural style, in St. John's the geometry of each space is not simple, discreet, and clearly defined but rather, complicated by the extensive use of plastically articulated piers with reëntrant angles which directly reflect the major arches of the vaulting zone. Because of the rich articulation of the piers the two domed units appear to overlap, producing the impression of a single space which is subdivided. The repetition which is inherent in the modular organizational principle is reduced by limiting the number of bays to a minimum, thereby avoiding the relentless rhythms associated with the arcades and clerestories of the 1st Byzantine architectural style.

Other examples of development B in western Asia Minor include church D at Sardis, which must have been constructed before the Persian devastation of the city in the early 7th century (Fig. 25)[31], the so-called Municipal

[30] H. Buchwald, The Church of St. John the Theologian in Alaşehir (Philadelphia). *JÖB* 30 (1981) 301ff.

[31] To be published by L. Vann in: The Churches of Sardis. *Archaeological Exploration of Sardis*. Cambridge, Mass. C. Foss, Byzantine and Turkish Sardis. Cambridge, Mass. 1976, 53ff. for the destruction of the city. Also H. C. Butler, Sardis I, The Excavations, Part 1: 1910–1914. Leyden 1922, 33; G. M. A. Hanfmann, Sardis from Prehistoric to Roman Times. Cambridge, Mass. 1983, 196, Fig. 287.



Church of Hierapolis in Phrygia (Fig. 10), tentatively dated to the 2nd half of the 6th century by the excavators[32], and the church of St. John in Ephesus. The latter building is the only one of the group in western Asia Minor which is relatively well dated[33].

According to descriptions the destroyed Justinianic church of the Holy Apostles in Constantinople had the same general forms as St. John's in Ephesus[34]. The modular principle as a dominating design feature of Byzantine churches may, therefore, have been introduced by court architects in Constantinople and transplanted to Asia Minor with the construction of St. John's in Ephesus[35]. The other churches of development B in Asia Minor could then be explained as designs which transplant the modular principle from Ephesus, the metropolitan center of the region, to the simpler basilican churches of the smaller cities of the area, which may well have been stylistically dependent upon it. At first glance such a hypothesis seems plausible, and the lack of adequate chronological evidence for the churches in Alaşehir, Sardis, and Hierapolis would permit an attribution of all three buildings to the period following the construction of St. John's in Ephesus. However, the construction of both the Holy Apostles and St. John's in Ephesus is reported to have commenced in the same year, 535 or 536, and there is no reason to assume *a priori* that Constantinople took the lead in the introduction of new architectural methods and principles. Indeed, there is no precedent known at present in the capital before the 2nd quarter of the 6th century for the structural system which was used not only in all

[32] P. VERZONE, Le chiese di Hierapolis in Asia Minore. *Cahiers Archéologiques* 8 (1956) 52ff. and Fig. 17; IDEM, Hierapolis christiana. *XII Corso di Cultura sull' Arte ravennate e bizantina* (1956) 620ff.; IDEM, Hierapolis. *RbK* II (1967) 1215ff. The form of the nave vaults is uncertain; they could have been barrel vaults like those known in Armenian solutions. While the square bay plan implies that domes or domical vaults were used, Armenian barrel vaulted churches with square nave bays are also known. Remnants of the vaults may still be found in the very deep debris inside the nave.

[33] Ephesus IV–3 (1951) *passim*; G. SOTIRIOU, *Ἀρχ. Δελτίον* 7 (1921–1922); a recent summary of the history of the building is presented in C. FOSS, Ephesus after Antiquity: A late antique, Byzantine and Turkish City. Cambridge 1979, 88ff. with extensive references and sources; also A. M. SCHNEIDER, *BZ* 46 (1953) 179ff.; N. BRUNOV, *BNJ* 6 (1927–28) 509ff.

[34] Procopius, Buildings 1–4, 9ff. for the basic text; the evidence is summarized in KRAUTHEIMER, Early Christian and Byzantine Architecture 253ff. with further references.

[35] F. W. DEICHMANN, Zur spätantiken Bauplastik von Ephesos. *Mansel'e Armağan* (Ankara 1974) 549ff., for the use of capitals and perhaps also sculptors from Constantinople in St. John's in Ephesus; FOSS, *ibid.* 88ff. for evidence relating the construction of the church at Ephesus to the Constantinopolitan court, and to Justinian. The imperial monograms on the capitals of St. John's permit no doubt concerning the existence of a relationship between the construction of the church and Constantinople, although the specific nature of the relationship is open to interpretation.

extant churches of development B in western Asia Minor, but also in numerous Justinianic churches in Constantinople. In western Asia Minor, on the other hand, there are a number of earlier examples of this structural system and also of distinctive details frequently used in the churches of development B[36].

At present there is a lacuna of examples of churches built on the modular principle which can be reasonably dated to the period before the 2nd quarter of the 6th century. Two churches appear to be candidates to fill the lacuna, although the evidence is admittedly fragmentary and incomplete. The church of St. Barnabas on Cyprus, which has been reconstructed with three major domes over the nave, is reported to have been built in the late 5th century[37]. While both the archaeological and the written evidence require further study, the church of St. Barnabas may, perhaps, provide a link to still other examples in western Asia Minor. With its nave solution formed by three roughly equal domed bays rather than the two bays utilized in Sardis church D and probably in Alaşehir[38], the church of St. Barnabas is related to the church built into the baths outside the city wall of Hierapolis in Phrygia, which the excavators have called the Church of the Thermae[39]. Here the hall of a late Roman bath was transformed into a vaulted basilica strongly resembling the churches of development B. The division of the nave into three equal bays was adapted directly from the original Roman hall, which was divided into three equal parts by piers. The bays are distinctly rectangular rather than square, a feature which also depends directly upon the dimensions of the original hall. However, the spacing of the church piers reduces the width of the original bays considerably, permitting a possible reconstruction with domes built on an oval plan, which were also utilized in Sardis church D and in the western cross arm of St. John's in Ephesus. On the other hand, the extant evidence is insufficient, in the church in Hierapolis, to permit more than a guess

[36] BUCHWALD, The Church of St. John, 316 for a brief and preliminary review of the evidence; F. FASOLO, La Basilica del Concilio di Efeso. *Palladio* ns 5–6 (1957); IDEM, L'architettura romana di Efeso. Rome 1962, has traced the use of this structural system in numerous Roman and early Byzantine buildings in western Asia Minor; F. W. DEICHMANN, Studien zur Architektur Konstantinopels im 5. und 6. Jahrhundert. Baden-Baden 1966, for the relationship between this structural system and other features to Constantinople.

[37] G. A. SOTIRIOU, Les églises byzantines de Chypre à trois et à cinq coupoles et leur place dans l'histoire de l'architecture byzantine. *SBN* 6 (1940) (V. Congresso internazionale di studi bizantini, Roma 1936, 2) 401ff.; IDEM, *Κυπριακαὶ Σπουδαί* I (1937); IDEM, Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Κύπρου. Α'. Λεύκωμα. Athens 1935.

[38] The evidence in Sardis is clear and unmistakable; the western piers are not known in Alaşehir.

[39] VERZONE, Hierapolis, 1212ff.; IDEM, Le chiese, 40ff.

concerning the form of its vaulting solution. The situation is unfortunately similar with respect to the dating of the transformation of the Roman hall into a church, which has been attributed to the period around 400 by the excavators without firm evidence[40].

Regardless of its date, not only the division of the nave into three equal bays, but also the specific form of the piers with reëntrant angles in the Church of the Thermae in Hierapolis relates its construction to building C at Sardis, the function of which has not been identified, but which may have been a large hall in a late Roman bath or gymnasium (Fig. 26)[41]. Moreover, Sardis building C was constructed with brick vaulting on ashlar piers, a system very similar to that used in all of the extant churches of development B in western Asia Minor. While building C may be only very generally dated to the 3rd or 4th centuries, its extremely neat ashlar and brickwork are clearly a good bit earlier than those of the churches under consideration.

The basic similarities in organization, structure, and details found in Sardis building C, the Church of the Thermae in Hierapolis, and in churches in western Asia Minor which we have grouped in development B may, perhaps, indicate that the genesis of our group of churches is to be sought in the large halls, frequently vaulted and divided into three roughly equal bays, which were often important or central features of late Roman baths and gymnasia. While the most magnificent examples of such halls exist in Rome, and Roman examples have been cited as influences upon the Justinianic buildings of Constantinople, excellent, if not as well preserved examples also exist in the cities of western Asia Minor[42].

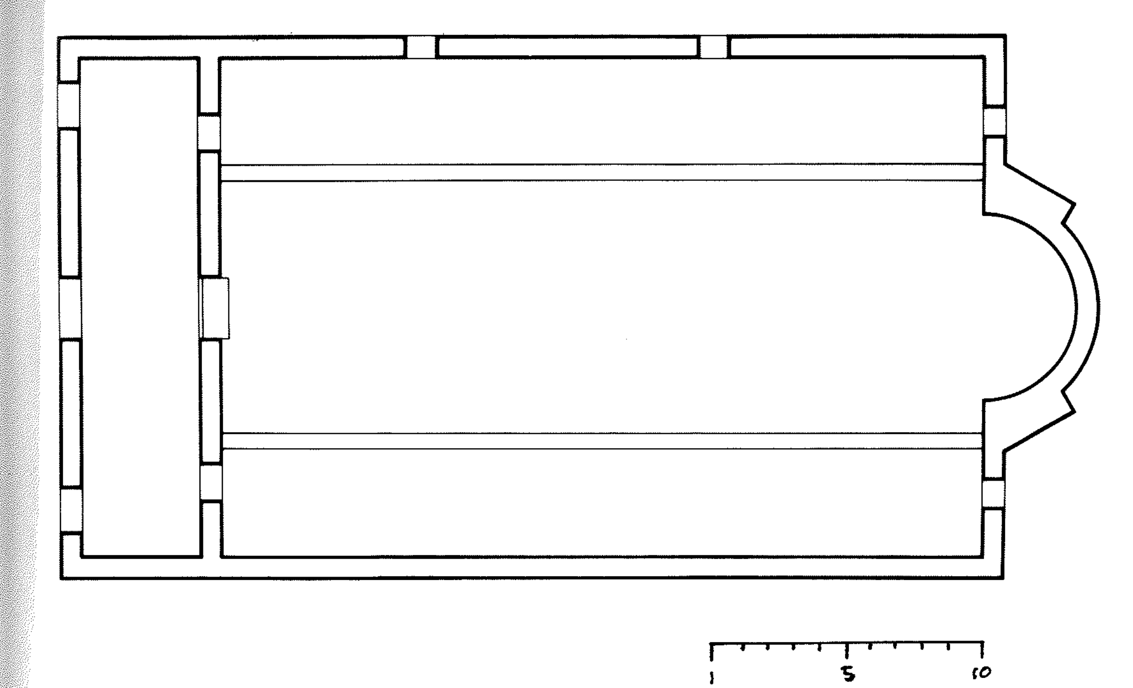
Within the context of development B the relationship between western Asia Minor and Constantinople is not exhausted by the comparison between St. John's in Ephesus and the Holy Apostles. The nave of the church of St. Eirene in the capital is covered by two large domes roughly reminiscent of the solutions in Sardis church D and probably in Alaşehir[43]. Even though

[40] IDEM, Hierapolis, 1215; IDEM, Le chiese, 59.

[41] This building will also be published by L. VANN in the series *Archaeological Exploration of Sardis*, Cambridge, Mass.; BUTLER, Sardis I part 1, 33 and Ill. 4, 18, points out that the building had been identified by travellers as a church, with a good bit of scepticism, and comments upon the excellent brickwork of the vaulting.

[42] D. S. ROBERTSON, Greek and Roman Architecture, 2nd ed. Cambridge 1943, reprint 1971, 258ff.; J. B. WARD-PERKINS, Architettura Romana. Milan 1979, 152f.; F. MILTNER, Ephesos. Vienna 1958, 32f., 43ff., 58ff., 73ff.; A. v. GERKAN and F. KRISCHEN, Thermen u. Palaestren. *Milet* I–9 (Berlin 1928); F. K. YEGUL, The Bath-Gymnasium Complex. *Sardis from Pre-historic to Roman Times* (Cambridge 1983) 148ff.

[43] W. S. GEORGE, The Church of St. Eirene at Constantinople. London 1912; U. PESCHLOW, Die Irenenkirche in Istanbul. Tübingen 1977, for an exemplary precise detailed description.



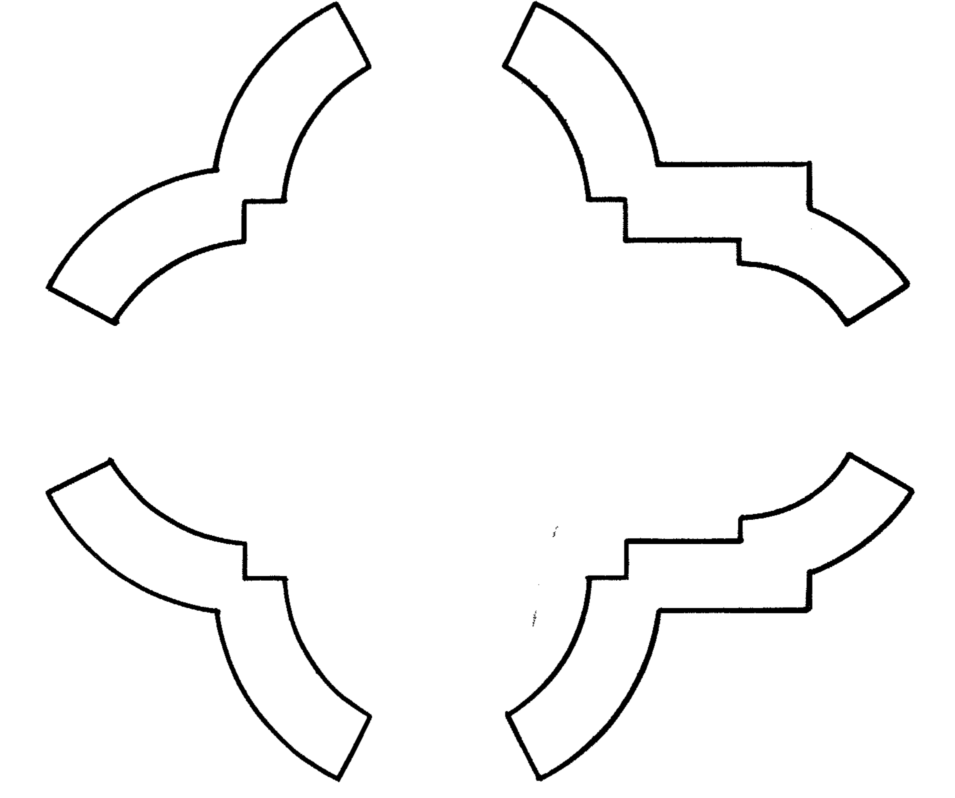
1. Sardis, Church EA. Reconstructed Plan, Phase I



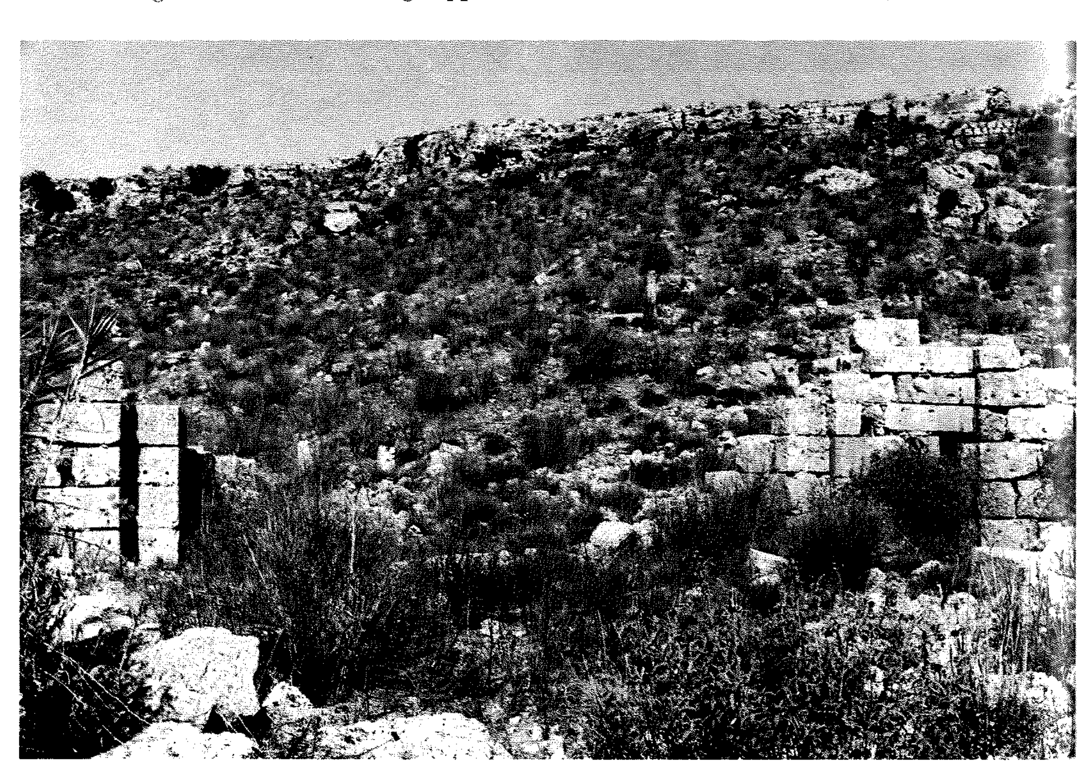
2. Sardis, Church EA. Double Engaged Column in Medieval Grave (1973)



3. Ayatekla (Meriamlik), Church 2. Masonry Core of the South West Pier, South Side looking North, with Seat of an Arch at the Right (1983)



4. Perge, Tetra-conch Building. Approximate Sketch Plan of Central Walls, not to Scale



5. Perge, Tetra-conch Building. Central Bay looking North (1983)



6. Perge, Tetra-conch Building. Northern Side of the Western Exedra, looking North (1983)



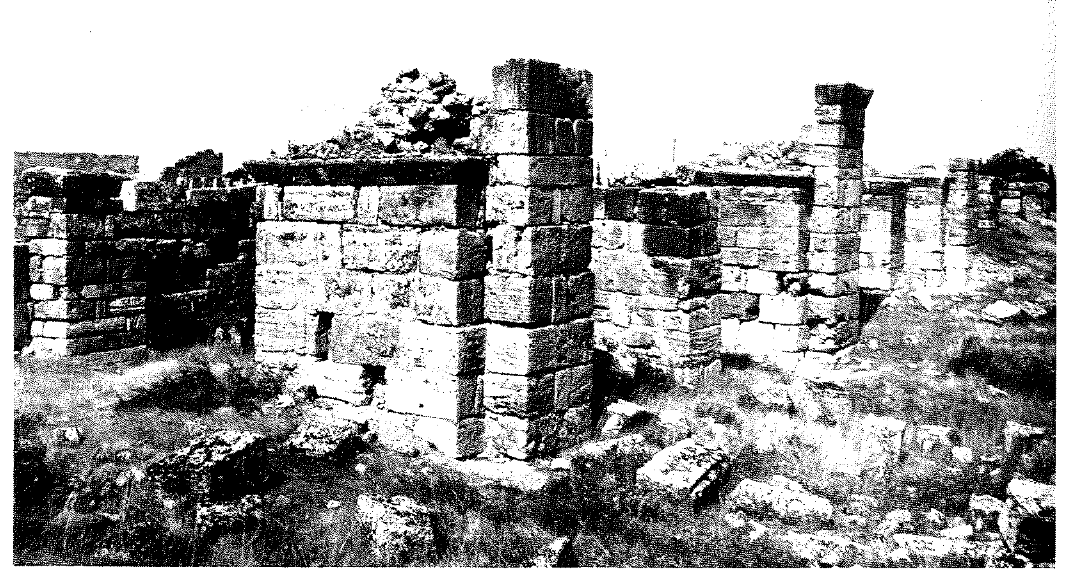
7. Perge, Tetra-conch Building. Southern Side of the Eastern Exedra, looking North West (1983)



8. Corycus, Church 2. South Western Angle Pier, looking North East (1983)



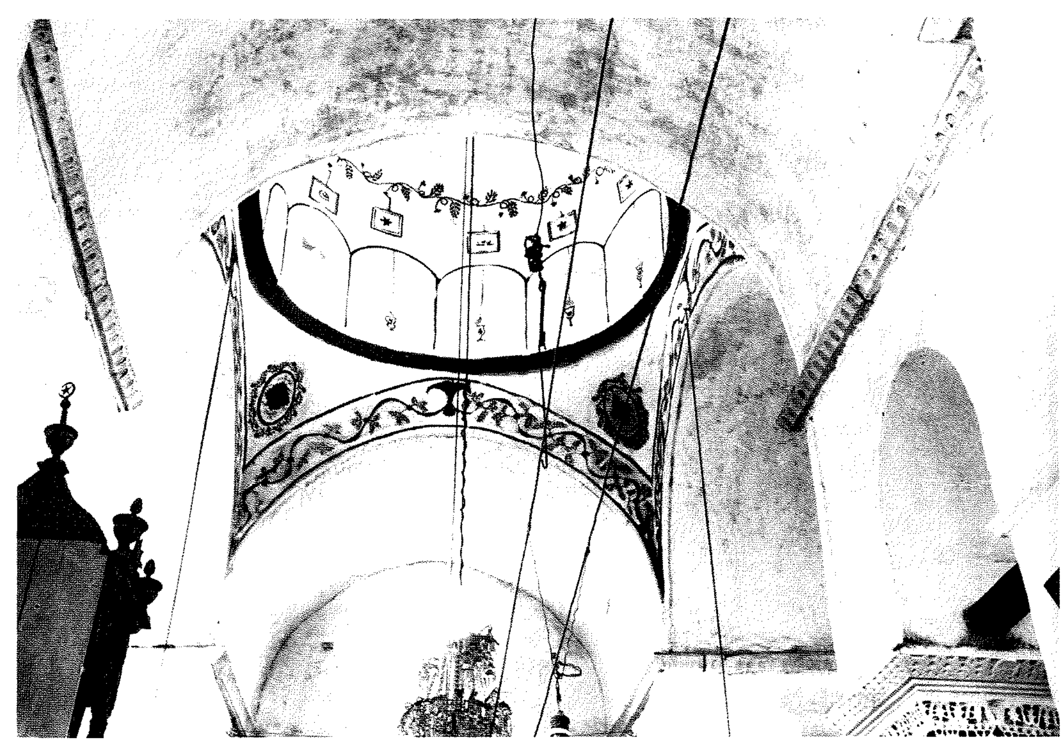
9. Alahan Monastery, East Church. Nave looking North East (1983)



10. Pamukkale (Hierapolis in Phrygia), "Municipal Church". Nave and South Transept, looking South West (1975)



11. Pamukkale (Hierapolis in Phrygia), Church Built into the Hall of a Gymnasium. Nave looking North West (1979)



12. Tirilye, Fatih Camii. Interior, looking West (1965)



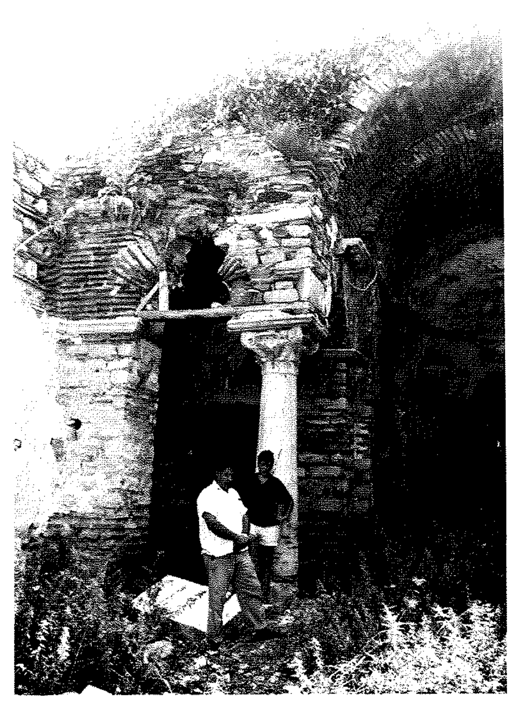
13. Tirilye, Fatih Camii. Apse Exterior, looking South West (1965)



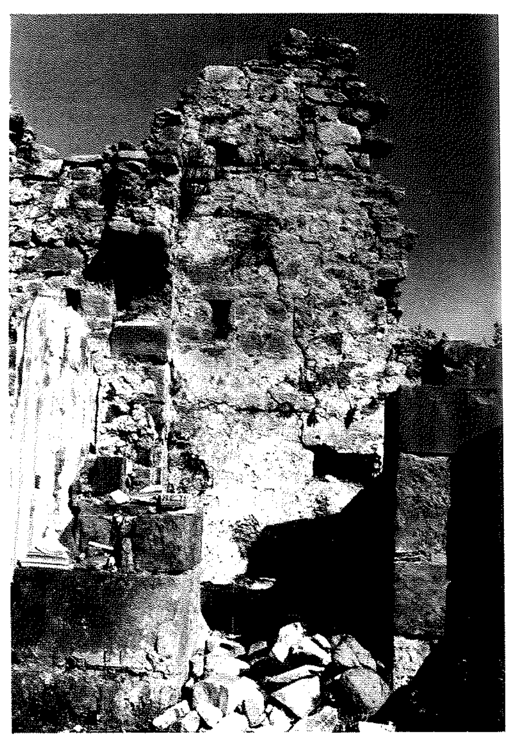
14. St. John of Pelekete. Nave, looking East (1965)



15. St. John of Pelekete. North Eastern Column, looking North (1965)



16. St. John of Pelekete. North Eastern Column, looking North East (1965)



17. Side, Chapel VI near the East Basilica. Eastern Bays, looking North (1983)



18. Side, Chapel VI near the East Basilica. Nave, looking North East (1983)



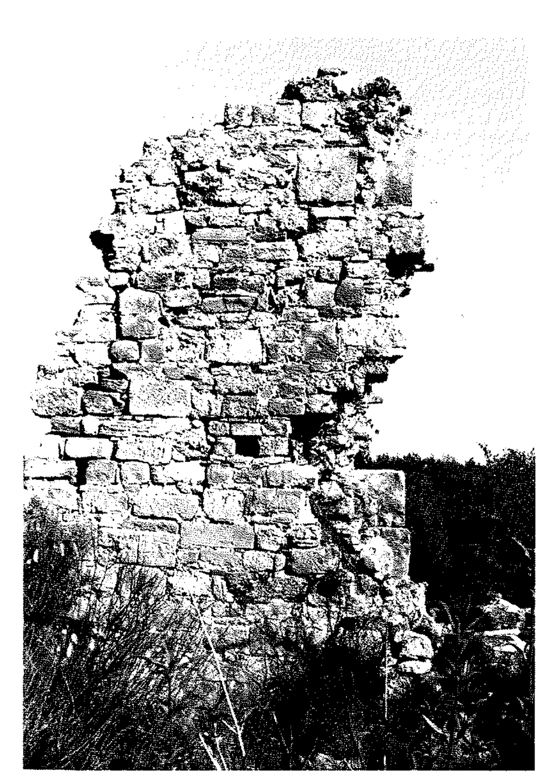
19. Side, Chapel VI near the East Basilica. Nave, looking East (1983)



20. Side, Chapel VI near the East Basilica. Apse, looking West (1983)



21. Side, Church H. Nave, looking West (1983)



22. Side, Church H. South Facade at the South Western Bay, looking North (1983)



23. Side, Church within the South West Basilica. North East Bay, looking North (1983)



24. Side, Church within the South West Basilica. South Facade, looking North (1983)



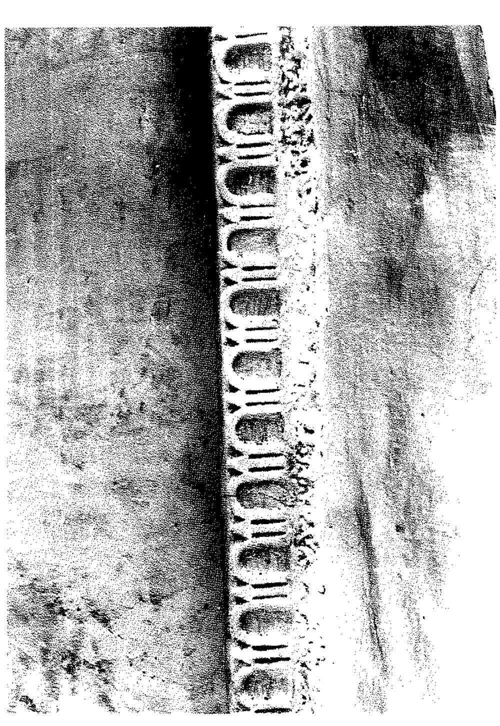
25. Sardis, Church D. Nave Pier (1979)



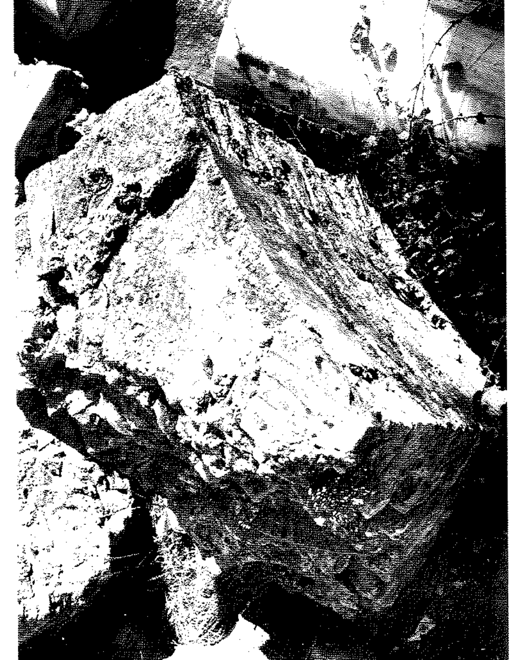
26. Sardis, Building C. Pier (1979)



27. Perge, Tetra-conch Building. Carved Lintel in the Debris near the Opening in the Eastern Exedra (1983)



28. Tirilye, Fatih Camii. Carved String Course at the Spring Line of the Major Vaults on the Southern Side of the Bema Bay (1965)



29. Side. Chapel VI near the East Basilica.



30. Side. Chapel VI near the East Basilica.

the western dome over the nave of St. Eirene is usually attributed to an 8th century reconstruction[44], it seems important to point out that the similarity between St. Eirene and churches of our group in western Asia Minor may not be coincidental. Disregarding, for the moment, the evidence of the masonry and of the written sources, it seems appropriate to pose the following question: Why should a solution with a second major dome over the nave have been chosen for St. Eirene in the 8th century, a time when no similar solutions are known elsewhere in Byzantine architecture, and a time when comparable solutions in Asia Minor, which had been devastated by the Persians more than a century before, are not very likely to have been of interest in the capital? It seems more likely that this solution would have been used in St. Eirene already in the 6th century, when major churches comparable in size were built using a similar vaulting solution in western Asia Minor. On the other hand, the plan of the western nave bay at ground level, with its intermediate piers, probably indicates that there was no intention to vault it with a dome when the construction of the church was initiated. Nevertheless, it seems possible that the idea of constructing a dome over the western bay may have been introduced in the course of the 6th century, perhaps under the influence of similar solutions in Asia Minor, even if further research demonstrates that the extant solution was constructed later. As we have seen, the construction of domes with similar dimensions on an elliptical plan was not unusual in 6th century Asia Minor.

The immediate impact of the churches using the modular principle as a dominant characteristic seems to have been minimal. I believe that the lack of a clear hierarchy of major features relegated this development to insignificance in spite of the monumentality, spacial richness, and plasticity of the solutions. To be sure, the central bay of those churches of the group which were built on a cruciform plan was automatically emphasized by its location, and the central bay of St. John's in Ephesus is somewhat larger than the other bays[45]. In the church of the Holy Apostles the central bay was also accented by constructing it with windows, a feature not provided

[44] Idem, 206ff. for the proposed chronology, which may need to be revised; in Buchwald, The Church of the Archangels in Sige near Mudania. Vienna 1969, 56, I suggested the same chronology for all major features based primarily upon an examination of the masonry which was visible before the restoration of the church; George, *ibid.* 69ff. came to similar conclusions.

[45] Ephesos IV–3, Fig. 44 and Pl. LXIX for a reconstruction with equal domes except for the differences which result from the somewhat different sizes and shapes of the domed bays; H. Plommer, St. John's Church, Ephesus. *Anatolian Studies* 12 (1962) 121 and Fig. 1 for a reconstruction with the central dome on a drum; see also Buchwald, The Church of the Archangels, 55ff. for a brief summary of extant domes on drums during this period.

for the other domes[46]. In basilica B in Philippi, which seems to have been constructed as a direct echo of St. Eirene using Constantinopolitan workmen, the western nave bay is de-emphasized by covering it with a groined vault and changing its dimensions with respect to the eastern bay, which was domed, thus creating a discontinuity between the two major nave bays which clearly places the church outside development B of the 2nd Byzantine architectural style[47].

Indeed, there may be still another, though related reason for the lack of continuing interest in the modular principle in Byzantine church architecture. In the churches of development B a basic question is raised concerning the meaning of the dome in Byzantine architecture. The symbolic content of the dome in Byzantine architecture has frequently been noted and documented. However, in the churches of our group the dome occurs two or more times over major parts of the building in locations which are not all likely to have required symbolic emphasis. While the symbolic content of the dome need not have been lost by its multiplication, the symbolic significance of the dome in these churches may have lacked the forceful statement of solutions with only a single, dominant dome. On the other hand, the dome may also have been used in these churches simply as a structural device which was convenient, if not very simple to erect, for the covering of relatively large spaces with a minimum of intermediate supports, utilizing building material which had the advantage of being almost fire proof, and which was readily available in areas where wood adequate in size was difficult to obtain[48]. The considerable spans achieved in many of the Churches of development B are equalled only in the very largest basilicas with wooden roof trusses[49]. Indeed, it seems possible that the lofty and adventurous solutions found in Asia Minor reflect a competitive spirit, a kind of one-upmanship, among architects, cities, or bishoprics like Ephesus, Sardis, and Philadelphia, which eventually bore its greatest fruit in the major churches of Justinianic Constantinople.

The imitation and revival of churches with modular domed bays constructed on a cruciform plan in the 11th century in buildings such as San Marco in Venice is well known[50]. The reverberations of this revival can

[46] Procopius, *ibid.* I–4, 9ff., with a description which may also be interpreted to mean that the central dome was constructed on a drum (κυκλοτερής), as in the translation by H. B. Dewing and G. Downey, Cambridge, Mass. 1971.

[47] P. Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale. Paris 1945.

[48] S. Guyer, Die Bedeutung der christlichen Baukunst des Inneren Kleinasiens für die allgemeine Kunstgeschichte. *BZ* 33 (1933) 101 for a discussion of utilitarian reasons for the use of vaulting in Asia Minor with further references.

[49] Buchwald, The Church of St. John, 315 for the spans of development B churches.

[50] O. Demus, The Church of San Marco in Venice. Washington D. C. 1960, 88ff.

be traced in Sant' Antonio in Padua and in the Cathedrals of Perigoux and Angoulême in southern France in the 12th century, and continued to be felt in the Veneto into the 16th century.

Much less well known is the group of late 11th and 12th century churches in Apullia[51], as well as a small group of undated churches on Cyprus[52] which may also probably best be explained in terms of a revival of the forms which we have designated development B of the 2nd Byzantine architectural style. The models for the Apullian churches, which were built with two or three roughly equal domes over the nave, should probably be sought in western Asia Minor, or perhaps on Cyprus, where remnants of churches with rather similar forms are still extant. The buildings, perhaps some still in use, could have been seen by Italian crusaders, merchants, or even master builders. In another investigation I have suggested that the imitation of the church of the Holy Apostles in San Marco in Venice may, perhaps at least in part have been caused by local rivalries within the patriarchate of Aquileia[53]. A further reason for the revival of unmistakably earlier Byzantine forms, both in Venice and in Apullia, may also be the desire to document a glorious Early Christian heritage, a heritage which, if it ever had existed in these cities, certainly had left no comparable monumental architectural examples.

Development C

The 3rd development within the 2nd Byzantine architectural style is by far the most important, not only for Asia Minor but for the future of Byzantine architecture. It may be briefly described as the combination of the traditional aisled basilican church plan and a single dominant domed bay in the nave. The buildings of development C were constructed over the very long period of time spanning at least from the 5th to the 9th centuries. The most important and best known example is Justinian's Saint Sophia in Constantinople. However, at least at present Constantinople provides no

[51] Several little known examples are discussed in C. Laganara, Evidenze strutturali nella copertura a cupola di alcuni esempi altomedioevali del territorio di Brindisi. *Bollettino d'Arte* s. V, 60 (1975) 82ff., with extensive further references. 12th century churches in Sicily like S. Giovanni degli Eremiti and S. Cataldo in Palermo may also be distantly related to development B, although scale, detailing, as well as spacial and structural solutions differ significantly.

[52] See fn. 37 above and A. and J. Stylianou, Peristerona (Morphou). Κυπριακαὶ Σπουδαί 27 (1963) 243ff.

[53] H. Buchwald, Eleventh Century Corinthian-Palmette Capitals in the Region of Aquileia. *Art Bulletin* 48 (1966) 155ff.; the same rivalries between Aquileia and Venice may already have caused similar revivals there in the Carolingian period.

example of a domed basilica[54] built before the 2nd quarter of the 6th century. The only other secure example in the city is the initially planned form of the church of St. Eirene[55]. The church of St. Polyeuctus may have belonged to the same group of buildings, but not enough remains to be certain concerning its original floor plan or vaulting solution[56].

Buildings belonging to this development are even less frequent in other parts of the Byzantine empire, with the exception of Asia Minor. In mainland Greece, for instance, we may list the basilica on the Ilissos, which has been attributed to the early 5th century without firm evidence[57], and the church of St. Sophia in Salonica, for which I have suggested a date between 780 and 787 based upon the inscription in the apse[58]. It seems significant to me that there is a gap of perhaps more than three centuries in this development in Greece, centuries during which the most experimental, the most magnificent, and the most pregnant examples for the future of Byzantine architecture were constructed in Constantinople and in Asia Minor. This gap cannot be filled by occasional examples on the edges of present day Greece or on the islands, such as Basilica B at Philippi, the Hekatonpyliani on Paros, or St. Titus in Gortyna[59]. The church in Philippi seems to be a direct reflection of the development in Constantinople[60], and the Greek islands, today politically united with Greece, may well, during the period under consideration, have been more closely tied to the centers on the western coast of Asia Minor. Nor can the dramatic lacuna of evidence on the Greek mainland be fully explained by the Slav invasions. To the contrary, the numerous basilicas without domes over the naves constructed in the 5th and 6th centuries, reported to surpass 300 in number, suggest that architects and patrons in mainland Greece and, for the most part also on

[54] Krautheimer, Early Christian and Byzantine Architecture, 534, defines *domed basilica* narrowly with a dome over the *center* of the nave, a limitation for which I can find no good reason; Stanzl, Längsbau u. Zentralbau, 79ff. reviews some of the evidence and provides references to the extensive earlier investigations.

[55] See fn. 43 above.

[56] C. Mango and I. Ševčenko, *DOP* 19 (1961) 243ff.; M. Harrison and N. Firatli, *DOP* 22 (1968) 195ff.; idem, *Türk Arkeoloji Dergisi* 16 (1968) 83ff., 101ff.; *ibid.* 19 (1970) 191ff.

[57] G. Sotiriou, Παλαιὰ χριστιανικὴ βασιλικὴ τοῦ Ἰλισσοῦ. *Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική* (1919) 1ff.; Orlandos, Βασιλική I, 185f.; M. Chatzidakis, Remarques sur la basilique de l'Ilissos. *Cahiers Archéologiques* 5 (1951) 61ff. for a review of the date and reconstruction; the massive piers seem to indicate that the bay before the altar was, indeed, vaulted.

[58] Buchwald, The Church of the Archangels, 43.

[59] H. H. Jewell and F. W. Hasluck, The Church of Our Lady of the Hundred Gates in Paros (Panagia hekatonpyliani). London 1920. T. Fyfe, *Architectural Review* 22 (1907); A. K. Orlandos, *EEBS* 3 (1926) 301ff.

[60] See fn. 47 above.

the islands held tenaciously onto the forms of the 1st Byzantine architectural style until building activity was stopped by the invasions.

The situation is similar in Italy, where buildings of development A within the 2nd Byzantine architectural style, like San Lorenzo in Milan and San Vitale in Ravenna, stand out as exceptions among the great number of simple basilican churches which were constructed there on into the 7th century. To my knowledge the basilica with a domed unit over the nave is not known in a single example in Italy except in medieval revivals of forms some of which may, perhaps, have been observed in Asia Minor.

Development C is almost as rare in the Balkans, where it is represented by occasional examples like the domed church at Caricin Grad, St. Elias at Pirdop, and St. Sophia in Sophia[61]. On the eastern Mediterranean littoral a domed basilican church like that of Kasr ibn Wardan, built between 561 and 564, stands out like a foreign intruder among most other Syrian church buildings of the period[62].

In stark contrast to other provinces of the empire, the basilica with a domed unit over the nave is represented by numerous and varied examples in Asia Minor[63]. The earliest examples are probably those in which a unit with heavy masonry piers on a square plan is still not effectively integrated with the basilican fabric of the building. While none of these buildings is preserved well enough to be certain that this unit was indeed covered by a dome or that it was even vaulted, it seems reasonable to assume that such massive piers would have been required to carry a vault rather than a wooden roof. Towers of considerable height with wooden rooves were carried by relatively slender walls rather than by heavy, squarish piers in such buildings as San Lorenzo in Milan, in which the central space is larger than that of the churches under consideration[64].

Although the predecessor to Justinian's church of St. John at Ephesus is built on a cruciform plan, each arm is basilical in its organization and each is connected to a central unit with massive piers, which is square in plan, and which may well have supported a dome or a domical vault[65]. The

[61] R. F. Hoddinott, Early Byzantine Churches, *passim*; Sas-Zaloziecky, Die byzantinische Baukunst, *passim*; Condić and Popović, Caricin Grad, *passim*; P. Mutavchiev, L'église du Cerf près de Pirdope. *Bulletin de la Société Archéologique Bulgare* 5 (1915) 20ff.

[62] H. C. Butler, Ancient Architecture in Syria, Div. II Sect. B-1, Leyden 1907, 26ff. and *passim*. The Syrian temples and audience halls with 4 supports are not relevant to a discussion of the dome over the nave of a basilica, although a relationship of some sort may exist. I have also omitted a discussion of comparable Armenian and Georgian examples.

[63] See also the material and arguments presented in Guyer, Die Bedeutung, *passim*.

[64] See fn. 23 above.

[65] Ephesos IV-3, particularly Pls. 71, 72.

basilican arms of the church are related to the central unit in an additive manner still strongly reminiscent of the 1st Byzantine architectural style. In this respect the church seems to have been similar to the basilica on the Ilissos in Athens. In the so-called domed church in Meriamlik, which I propose to call Ayatekla church 2 (Fig. 3), the square unit with massive piers at each corner is somewhat more strongly integrated with the nave arcades[66].

The most intriguing problem posed by combining a dome and the nave of a basilica, and the problem which was most difficult to resolve was the integration of the major lateral arches and the piers which supported the dome with the traditional features of the nave, such as the colonnades and clerestory. A satisfactory solution is found neither in Ayatekla church 2, where the piers are not coordinated with the rhythm of the nave supports, nor in Justinian's St. Sophia, where on the interior the major piers and lateral arches are fused with the clerestory walls using an unsatisfactory and easily discerned optical and structural manipulation, and where on the exterior the major lateral arches lack integration with all other architectural features[67].

A partial solution to the problem, which had the disadvantages of the S. Sophia interior, was to dimension the width of the lateral arches supporting the dome equal with the width of the clerestory walls, so that the arches would project neither on the interior nor on the exterior. Examples include the church at Kasr Ibn Wardan in Syria[68], the baptistery of the Hecatonpyliani on Paros[69], and probably the second phase of St. Nicolas at Demre (Myra), which originally seems to have been vaulted in a manner resembling the solution at Kasr Ibn Wardan[70]. Although the so-called domed church

[66] HERZFELD and GUYER, Meriamlik, 46ff., for a reconstruction with a fully vaulted solution and an attribution to the latter part of the 5th century; G. H. FORSYTH, Architectural Notes on a Trip through Cilicia. *DOP* 11 (1957) 223ff. for a reconstruction of the square unit with a wooden roof and an attribution to the second half of the 5th century; M. GOUGH, The Emperor Zeno and some Cilician Churches. *Anatolian Studies* 22 (1972) 202ff., supports the view held by FORSYTH concerning the lack of vaulting and implies a date in the reign of emperor Zeno before 491. My designation for the church avoids these problems; Ayatekla church 1 would then be the major basilica which was probably the church of St. Thecla. The ruins are known as *Ayatekla* on current maps and road signs, and the local population apparently no longer knows the ruins by another name.

[67] BUCHWALD, The Church of the Archangels, 45f., for a more extensive discussion of these shortcomings.

[68] See fn. 62 above.

[69] See fn. 59 above.

[70] Y. DEMIREL, Die Nikolaus-Kirche zu Demre. *Türk Arkeoloji Dergisi* 15 (1966); U. PESCHLOW, Die Architektur der Nikolauskirche in Myra. *Myra*. J. BORCHARDT, ed. (Berlin 1975), with extensive further references. Not a trace of the original vaulting solution is extant

at Dag Pazari may have had, and the east church of Alahan Monastery (Fig. 9) did have a wooden roof over the central unit, both of these churches seem to reflect the same desire to integrate the central unit with a basilical solution; while fully vaulted examples were certainly more monumental in appearance and more difficult to construct, the difference between wooden and vaulted constructions over the central units seems to me to be of secondary importance[71].

Another solution to the same problem is found in churches I have designated *cross-domed basilicas* in another investigation, because the lateral arches which support the domes project sidewards to develop a cross-like space inside the building, underneath the major dome[72]. The cross is not, however, emphasized sufficiently, either on the interior or on the exterior to be recognized as a fully expressed cruciform and seems therefore to have had no symbolic significance. To my knowledge the church of the Archangels in Sige, perhaps built about 780, is the only example which has survived sufficiently, in Asia Minor, to obtain a three-dimensional impression of how the nucleus of such a building may have looked. Even though its cupola was rebuilt in 1818 and changes in its plan were apparently required by the topography, and even though the original construction was probably never completed, its central core clearly shows many of the most important characteristics of cross-domed basilicas[73].

in the nave. P. attributes this phase to the 8th century and frequently refers to it as belonging to the iconoclastic period. However, none of the other buildings with similar solutions can be dated later than the 6th century. The similarities of some features with those of cross-domed basilicas noted by P. may indicate that St. Nicolas was transitional between domed basilicas and cross-domed basilicas, suggesting a date in the 7th century. This date, in turn, agrees well with P's comparison of the church to St. Clement in Ankara, which I have also attributed to the 7th century (see fn 75 below).

[71] P. VERZONE, Alahan Monastir. Turin 1956; which is now partially superseded; FORSYTH, Architectural Notes, 228ff., 233ff.; M. GOUGH, The Emperor Zeno; IDEM, *Anatolian Studies* 5 (1955) 115ff.; *ibid.* 13 (1963) 105ff.; *ibid.* 14 (1964) 185ff.; *ibid.* 17 (1967) 37ff.; *ibid.* 18 (1968) 159ff.; IDEM, Karlik and Dag Pazari. *Türk Arkeoloji Dergisi* (1959); *ibid.* 1968; *ibid.* 1970; A. C. HEADLAM, Ecclesiastical Sites in Isauria. *Supplementary Papers of the Society for the Promotion of Hellenic Studies* I, No. 2 (London 1892) is still valuable for illustrations.

[72] BUCHWALD, The Church of the Archangels, 47ff., for a more detailed account.

[73] *Ibid., passim.* The date depends upon the concurrence of a late inscription which is not extant but was recorded before it was lost, upon the forms of monograms carved on capitals now in the church, and upon stylistic evidence. On p. 42 and in my conclusion on p. 63 I pointed out that numerous criteria can be interpreted as contradicting the attribution, but that at present the suggested date appears to be reasonable. The rejection of the criticism proposed by O. FELD, *BZ* 64 (1971) 387f., who makes no alternative suggestion concerning the date, may be summarized briefly as follows: 1) The vertical joint in the northern nave wall is mentioned in the analysis of the masonry, p. 24–25, rather than in the general description of the building which begins on p. 10. 2) The proportion of the columns of the

Other, more important and more fully articulated examples, for instance the church of the Koimesis in Iznik (Nicaea), built in the period

trifora is irrelevant because they were obviously re-used and could have been shortened at any time after their production. 3) In contradiction to F's observation on p. 387, the trifora columns do not continue in the masonry on which they stand, for they rest on low squarish pedestals clearly visible in my Fig. 29. 4) The comparison of the trifora in the northern wall with that in the same position in the Fenari Isa Camii is poorly chosen because of the very different proportions and the entirely different relationship to the surrounding wall surfaces; moreover, the ground level north of the trifora in Sige could not have been level with the nave floor because of the solid rock outcropping underneath the north chapel, clearly shown in Fig. 32 and described on p. 25. 5) For the same reason and in direct contradiction to F's observations, if a gallery north of the church was planned during phase A, then it could only have been a gallery without an aisle underneath unless the solid rock was to be removed, in which case the gallery would become an aisle. 6) "die Baugeschichte lehrt..." is irrelevant because we know next to nothing concerning the motivations behind architectural choices, particularly in the obscure period under consideration, and we know even less concerning why buildings were constructed in a particular size. 7) F's example of the church at Kurşunlu as a smaller building type which could have been utilized in Sige is misconceived because, together with its chapels, which are contemporary with the church, Kurşunlu is about 1.80 m wider than the church of the Archangels; Kurşunlu was, at any rate, built with recessed brickwork probably in the Comnenian period (C. MANGO, The Monastery of St. Abercius at Kurşunlu [Elegmi] in Bithynia. *DOP* 22 [1968] 169ff.), and nothing in the construction of the church of the Archangels suggests a similar chronological attribution. 8) The lack of pastophories in Sige is explained on pp. 42 and 63, rather than on p. 51f. because the latter discussion deals with the location of pastophories with respect to other features, a discussion in which a church without pastophories has no place. 9) As stated above, the date I suggest for the church is not based upon a comparison of stylistic details, but rather, upon a late inscription recorded by a reputable scholar, F. W. HASLUCK; the comparisons demonstrate that the architectural forms do not, in general, contradict the statement made in the inscription. 10) The niches on the exterior of the Sige apse are not compared with other niches in similar locations in detail; rather, on pp. 61 and 63 I observe that such niches are frequent in churches built in the 8th century and later, but were apparently not used in the Koimesis or earlier. 11) As stated clearly on p. 28f. the monogrammed capitals of the trifora are re-used in those positions; nevertheless, they may be dated independently to the same period as the style of many architectural forms of the church, which is, in turn, the same period during which the transcribed inscription states that the church was built; while these concurrences may be entirely coincidental, they may also indicate that the capitals were carved for the initial construction of the church, an interpretation I find more reasonable. 12) With respect to pastophories F. cites LASSUS, who reproduces BUTLER's plan of Kasr Ibn Wardan which is referenced in my fn. 203, and who states that it is a church with a tri-partite solution without proposing new evidence; whatever the use of the flanking spaces at Kasr Ibn Wardan was, they are not discreetly separated rooms like those of the cross-domed basilicas. 13) The information concerning the rooms flanking the apse of St. Nicolas in Demre presented by F. would not have been available to me until the publication by U. PESCHLOW, Die Architektur der Nikolauskirche, six years after the publication of my investigation. Many of the issues raised by D. I. PALLAS, *Hell* 24 (1971) 423ff. can be resolved only by excavation and a careful investigation of the masonry fabric of the church.

before iconoclasm probably in the late 7th or early 8th centuries[74], and the church of St. Clement in Ankara, which I have attributed to the 7th century on stylistic grounds[75], have all but disappeared in the last 60 years. On the other hand, in 1932 a cross-domed basilica of monumental dimensions within the Church of the Virgin in Ephesus was published by its Austrian excavators[76]. While it has been attributed to the early 6th century, without firm evidence, I would ascribe the building to a somewhat later period because of similarities with other cross-domed basilicas, and because of important differences to 6th century buildings like St. John's in the same city. The enormous importance of the church of the Virgin, as well as the importance of Ephesus as a political, economic, and religious center may, perhaps, explain an early appearance of this building type in the city[77]. Indeed, it seems possible that the cross-domed basilica in Ephesus is the first building to be erected anywhere using this solution, and that it constitutes the point of departure for other churches with similar architectural features. In this context it is important to point out that most domed basilicas can be reasonably attributed to the period before the Persian invasion of Asia Minor in the early 7th century, while most cross-domed basilicas were probably built after that invasion[78]. Whether or not the cross-domed basilica in Ephesus constitutes the source for other churches with similar plans, these buildings, often located in important and strategic centers in Asia Minor appear to represent a church type favored for a general reconstruction program following the Persian and other invasions of the 7th and 8th centuries. With the re-dating of the Kariye Camii, the Kalenderhane Camii, and the Gül Camii in Constantinople to the 11th and 12th centuries not a single example of this church type which may be dated

[74] The most important arguments concerning the date of the building are summarized in BUCHWALD, Church of the Archangels, 44 with relevant references; also U. PESCHLOW, Neue Beobachtungen zur Architektur und Ausstattung der Koimesiskirche in Iznik. *Istanbuler Mitteilungen* 22 (1972) 145ff.

[75] BUCHWALD, *ibid.* 37ff. with further references; particularly also P. G. DE JERPHANION, L'église de Saint-Clément à Angora. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 13 (1928) 113–143.

[76] Foss, Ephesus, 52, with extensive further references; particularly also *Ephesos* 4–1 (1932) 51ff.; E. WEIGAND, *Gnomon* 2 (1935) 203ff.; F. FASOLO, La basilica, *passim*.

[77] Foss, *ibid. passim.* for an evaluation of the importance of Ephesus during the period under consideration.

[78] IDEM, Archaeology and the "Twenty Cities" of Byzantine Asia. *American Journal of Archaeology* 81 (1977) 469ff., with extensive further references; IDEM, Ephesus, 103ff.; IDEM, Byzantine and Turkish Sardis, 53ff., for the decline of major cities in western Asia Minor after the Persian invasions.

before the 11th century is now known in the capital[79]. On the other hand, in these and other Constantinopolitan churches of the 11th and 12th centuries forms typical of churches built in the 7th and 8th centuries seem to have been imitated; at present it remains an open question whether the imitated originals were buildings in the capital which have been lost or whether they were the cross-domed basilicas now known in Asia Minor.

The church of St. Sophia in Salonica seems to be an isolated example of the cross-domed basilica outside Asia Minor. Because of its late construction date, in the last quarter of the 8th century[80], it seems possible that its forms were designed under the inspiration of the earlier buildings using a similar plan in Asia Minor. Indeed, St. Sophia could have been built by a master mason, or even with the aid of work crews from Asia Minor, for little building activity on a monumental scale seems to have occured in northern Greece in the generations preceding its construction and expertise may well have been imported. While the construction of the church may be related to the imperial family, the evidence now available indicates that precedents for its design are to be found in Asia Minor rather than in the capital[81]. The suggestion that St. Sophia was constructed following a major Byzantine victory over the Slavs in 783[82] fits well into the pattern proposed above for cross-domed basilicas in Asia Minor.

Cross-domed basilicas still invariably contained incongruities of design because of the difficulties involved in relating the supports under the dome to the traditional features of the basilica. Even in the best examples, such as the Koimesis in Iznik and St. Sophia in Salonica the aisles were pushed sidewards by the bulk of the piers, the rooms flanking the apse were not properly related to the aisles, and the major piers presented large inert

[79] D. Oates, A Summary Report on the Excavations of the Byzantine Institute in the Kariye Camii: 1957 and 1958. *DOP* 14 (1960) 223ff.; C. L. Striker and Y. D. Kuban, Work at Kalenderhane Camii in Istanbul. *DOP* 22 (1968) 185ff.; H. Schäfer, Die Gül Camii in Istanbul (*Istanbuler Mitteilungen*, Beiheft 7). Tübingen 1973; also W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen 1977, 159ff., 153ff., 140ff., and T. F. Mathews, The Byzantine Churches in Istanbul. University Park and London, 1976, 40ff., 171ff., 128ff., both with extensive references.

[80] Buchwald, The Church of the Archangels, 43, for a summary of the evidence, which is based upon an inscription and monograms of Irene, Constantine VI, and Bishop Theophilus.

[81] P. L. Vocotopoulos, The Role of Constantinopolitan Architecture, in: XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten I/2 (*JÖB* 31/2) (1981) 567 believes that the design and the masonry of the church are to be linked to Constantinople without, however, refering to specific evidence, and points out that several buildings in the southern Balkans may have been influenced by the design of St. Sophia.

[82] C. Mango, Architettura Bizantina. Milan 1974, 161f. points out that the construction of the church may, perhaps, be related to the victory of 783.

surfaces which were difficult to articulate and impossible to integrate with the lateral arcades. Only some of these problems were resolved by expanding the lateral arches underneath the major dome until they reached the exterior walls of the church, and by placing the aisles underneath the arches in a solution I have designated the *cross-domed basilica with inscribed aisles*[83]. The important church at Dereağzi in Lycia is one of the few extant examples, and the only example now known in Asia Minor[84]. This solution is also found in the undated church of St. Sophia in Vize in Turkish Thrace[85], and may, perhaps, have been developed from the forms of St. Eirene in Constantinople, which was rebuilt in 740[86].

3. The Third Byzantine Architectural Style

In contrast to the 2nd Byzantine architectural style, the 3rd style is characterized by the use of relatively few, highly standardized building types. In the 3rd style churches present not so much an individual, boldly experimental approach to the resolution of architectural problems, as was frequently the case in buildings of the 2nd style, but rather, relatively slight variations on basic themes. Although variations on basic themes were always important in Byzantine architecture, during the 2nd Byzantine architectural style they seem to have played a subordinate role, while in the 3rd style they played a dominant one.

The difficulties involved with relating a domed bay directly to the nave of a basilica were not entirely resolved until the 3rd Byzantine architectural style. Now, in the inscribed cross church type which is characteristic of the earlier years of the style[87], the individual features of the basilica, such as

[83] Buchwald, The Church of the Archangels, 52f.

[84] In *ibid.*, 48ff. I proposed a 9th century date; J. Morganstern, The Church at Dereagzi: its date and its place in the history of Byzantine Architecture, in: Actes du XIVe Congrès intern. des études byzantines 1971, III, Bucarest 1974–1975 suggests a date in the early 10th century; idem, The Church at Dereagzi: a Preliminary Report. *DOP* 22 (1968) 217ff.; idem, The Church at Dereagzi: 2nd Preliminary Report. *Türk Arkeoloji Dergisi* 18 (1969) 85–97; Prof. Morganstern has kindly related to me that in his forthcoming publication of the building a 9th century date will be proposed.

[85] C. Mango, The Byzantine Church at Vize (Bizye). *ZRVI* 11 (1968) 9ff., suggests a *terminus ante quem* in the early 10. C.; S. Eyice, Les monuments byzantins de la Thrace turque. *Corsi di Cultura sull' Arte Ravennate e Bizantina* 18 (1971); F. Dirimtekin, The Church of St. Sophia (Suleiman Paşa) at Vize. *Ayasofya Müzesi Yilligi* 3 (1961).

[86] See fns. 43 and 44 above.

[87] I prefer to use the rather old fashioned term *inscribed cross* church type because none of the terms which have been used more recently seem to me to be as brief and at the same time as descriptive. The term *quincunx* describes a two-dimensional geometric figure which

side aisles, arcades, and clerestory windows, are eliminated or reduced until the original form cannot any longer be recognized. In an entirely new conception the major barrel vaults which support the more or less centrally located dome are extended and designed to clearly and visually express a symbolically and structurally coherent cruciform both on the interior and the exterior. The cruciform is no longer blocked from view or limited in dimensions by the side aisles. The dome, now raised on a high drum clearly dominates not only the church itself, but usually also the surrounding monastery, town, or countryside. The lower vaults and the major barrel vaults act as a visual and spacial transition between the surrounding buildings or landscape and the predominant cupola. The massive corner piers underneath the dome are dissolved into a logical system composed of thin columns, structural archways, and exterior walls which carry the loads and thrusts with apparent ease. Although the ancient tradition of the basilica is still echoed in the columns under the dome and in the aisle-like passageways which flank the nave, the inscribed cross church is no longer a combination of the domed unit with the basilica, but rather, an amalgamation which all but belies that the individual forms which constitute the body of the church were ever distinctive, isolated parts.

The many excellent examples of the inscribed cross church type in Constantinople are well known and need be presented here only briefly. The Church of the Virgin of Constantine Lips, built early in the 10th century, is the earliest securely dated example not only in the city, but also in the entire realm of Byzantine architecture[88]. However, in another investigation I suggested that the forms of the church of St. John in Trullo, usually assigned to the 11th–12th century period, permit an attribution before the church of Constantine Lips, and that the building was therefore probably constructed in the 9th century[89]. It may therefore well be the earliest example of the inscribed cross church type in Constantinople.

is difficult to relate to the three-dimensional features of a church; the term *four-column-type* refers to relatively inconsequential features and may be misleading because examples with two or six columns, as well as other support forms also exist; the term *cross-in-square* may also be misleading because many of the churches do not have square plans. The term *domed inscribed cross* would be even more accurate, but is unnecessary because examples without domes are rare.

[88] A. H. S. Megaw, The Original Form of the Theotokos Church of Constantine Lips. *DOP* 18 (1964) 279; Mathews, The Byzantine Churches 322ff.; Müller-Wiener, Bildlexikon 126ff., each with extensive further references.

[89] Buchwald, Sardis Church E – a Preliminary Report. *JÖB* 26 (1977) 290, fn 96; Mathews, *ibid.* 158ff. and Müller-Wiener, 144ff., both with extensive references, descriptions, illustrations, and the previous attributions.

The *Nea Ecclesia* of Basil I, consecrated in 880 and known only from brief descriptions is frequently cited as the first inscribed cross church. However, the description in Photius' 10th Homily refers to another church, and the description by Constantine Porphyrogenitus would apply better to a church with five domes on a cruciform plan, like the Holy Apostles, than to an inscribed cross church with corner domes. Even if the *Nea* had been built as an inscribed cross church it need not have been the first church of that type[90].

In Asia Minor there are a number of churches with the basic features of inscribed cross churches which may, perhaps, be attributed to the period before the late 9th century either for historical reasons, or because they appear to be transitional, combining earlier characteristics with those of the new church type.

The best preserved and perhaps the most important is the church now known as the Fatih Camii in Tirilye (Fig. 12, 13, 28), on the south shore of the Marmara, which I have tentatively attributed to the 2nd third of the 9th century on stylistic grounds in my work on the church of the Archangels in Sige, located only a few kilometers away. While its plan and vaulting solution show all of the major attributes of the inscribed cross church type, the rather awkward relationship of the chamber flanking the bema on the north to other features of the church, and the probable existence, originally, of side aisles hark back to the cross-domed basilican solutions which were constructed in Asia Minor in previous centuries[91]. The cleanly geometric cylindrical form of the drum of the major dome at Tirilye is similar to the drum of St. John in Trullo, and both drums are fenestrated by eight large windows with similar details; however, the drum of St. John's is somewhat lower and is decorated by a trim course over the extrados of the window arches, relating it to the still somewhat more complex forms found in the drum of the major dome of the Myrelaion in Constantinople, which was built

[90] R. J. H. Jenkins, and C. A. Mango, The Date and Significance of the 10th Homily of Photius. *DOP* 9–10 (1955–1956) 125ff.; J. P. Richter, Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte. Vienna 1897, 352ff. for the text by Constantine Porphyrogenitus; Buchwald, *ibid.* 277f. for additional reasons to doubt that the text by Porphyrogenitus refers to an inscribed cross church with five domes.

[91] Buchwald, The Church of the Archangels, 51ff. and *passim*, with additional stylistic evidence for the suggested dates and earlier references; C. Mango and I. Ševčenko, Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara. *DOP* 27 (1973) 236ff., with further illustrations, description, and history, point out that the monogram capitals tentatively used by Hasluck to date the church cannot be used to date the church with precision.

in the 10th century[92]. The details of the drums of the major domes therefore also suggest that the church in Tirilye was built before the church of St. John in Trullo.

Not enough remains of the near-by church of St. John in the former Pelekete Monastery to recognize more than the basic features of the eastern part of an inscribed cross church (Fig. 14–16). The building is reported to have been re-built before the end of the 8th century, and the stratified masonry of its most prominent interior walls and piers, composed of bands of approximately four courses of ashlar which alternate with bands of approximately five courses of brick is similar to masonry in Constantinople and elsewhere which may be attributed to the 8th, 9th, and early 10th centuries[93]. Although the chambers flanking the bema are better integrated with other features of the church in Pelekete than in Tirilye, the axes of their exedrae still do not coincide with those of the naos corner bays as they do in most later inscribed cross churches.

Three churches excavated in Side, on the southern coast of Asia Minor were probably also designed using the principle of the inscribed cross, although there is not sufficient evidence to be certain concerning the vaulting solutions (Fig. 17–24, 29, 30). Church H has rooms flanking the bema without exedrae, a feature which would be unusual in fully developed inscribed cross churches. A relatively early date for the church has therefore been postulated, and it has been suggested that all of the churches in Side were constructed before the final destruction of the city, probably in the late 9th century[94].

[92] C. L. STRIKER, The Myrelaion (Bodrum Camii) in Istanbul. Princeton 1981; MATHEWS, The Byzantine Churches, 209ff. and MÜLLER-WIENER, Bildlexikon 103ff., both with additional illustrations and references.

[93] C. MANGO, and I. ŠEVČENKO, *ibid.* 242ff., with further illustrations and references. My notes on the church were made in 1965. The bricks, which are re-used, often measure 0.33 or 0.40 × 0.15 × 0.05 m; the mortar joints are frequently about 0.06 m high, providing a ratio between brick and mortar joint of about 1 : 1.2. The N. E. column, which is not shown in the sketch plan published by MANGO and ŠEVČENKO, was *in situ* when I visited the church, and carried a well cut rather typical "Theodosian" capital carved with fine tooth acanthus similar to that of the S. E. column. BUCHWALD, The Church of the Archangels, 57ff. for the masonry forms.

[94] S. EYICE, L'église cruciforme byzantine de Side en Pamphylie. *Anatolia* 3 (1958) 35ff. for illustrations, a description, discussion, and evaluation of church H and reasons for believing that the city was abandoned by the late 9th century; IDEM, Un baptistère byzantin à Side en Pamphylie, in: Actes du Ve Congrès international d'archéologie chrétienne (*Studi di Antichità Cristiana* 22). Città del Vaticano – Paris 1957, 577ff.; IDEM, La ville byzantine de Side, in: Actes du Xe Congrès d'études byzantines. Istanbul 1957, 130ff.; A. M. MANSEL, Bericht über Ausgrabungen und Untersuchungen in Pamphylien in den Jahren 1957–1972. *Archäologischer Anzeiger* 1975, 52ff. for a chapel with four columns which has been reconstructed with a cupola over the nave. My own observations were made in 1975 and 1983. The fine facade articulation of the second phase of the small inscribed cross church which was built into the nave of the western (harbour) basilica is fully developed and must be attributed to a period later than the rather rudimentary articulation of church H. The identification of Chapel VI near the eastern basilica as an inscribed cross church is confirmed not only by the plan, but also by seven masonry fragments now in the ruins which were apparently found in the debris. They contain brick surfaces backed by mortared rubble. The surfaces of one fragment are cylindrical, and are bordered on two sides by vertical faces, apparently indicating that the piece was part of a cylindrical drum, probably with eight windows, like that of the Fatih Camii in Tirilye. Another surface is curved in two directions and must have been part of the conch of the major dome, the apse, or a pendentive. The church seems to have been built into a pre-existing room, and its lateral and western walls apparently belonged to the earlier building. The striking use of richly carved late antique spoils as piers in the northern, western, southern walls and on the western faces of the walls separating the bema from the flanking bays is unusual and may, perhaps, be explained by the interest in Antiquity in the 9th century which has been observed in other art forms. My designation is taken from MANSEL, but I hesitate to use his terminology, "bishop's palace", for the entire complex because there is apparently no clear indication of its use, and the area was, at any rate, probably outside the city walls when the inscribed cross church was built.

While other similar buildings in Asia Minor could be cited, these examples suffice to demonstrate the existence of a group of buildings there which appears to bridge the gap between the fully developed inscribed cross churches of Constantinople and earlier developments. It is, of course, possible that these buildings were constructed not as predecessors to the fully developed inscribed cross churches, but rather, that they reflect church designs which combine the influence of the new type, perhaps developed in Constantinople, with older, "archaic" features more traditional to Asia Minor. However, even though new evidence may still be uncovered in Constantinople or elsewhere, it is important to emphasize that a group of similar transitional churches, which seems to pave the way for the classical solution of the inscribed cross church form is at least at present unknown not only in other Byzantine provinces, but also in the capital. It therefore seems reasonable to assume that Asia Minor at the very least played an important role in the development of the inscribed cross church type, and our present state of knowledge implies that the role it played may have been an instrumental one.

On the other hand, if we trace the further development of the 3rd Byzantine architectural style we face the enigma that after the initial apparent creative contribution, Asia Minor seems to have had only a minor, and possibly an insignificant place in the construction of major monuments. While a number of fully developed inscribed cross churches has been recorded in Asia Minor, and some of these may have been of excellent quality, we look in vain for the dozens of monastic and village churches built on the

inscribed cross plan which we know from Greece, and good examples of monumental inscribed cross churches such as those of Constantinople are all but unknown there[95]. Moreover, the splendid later development within the 3rd Byzantine architectural style, which includes such truly amazing buildings as Hosios Lukas in Phocis and Nea Moni on Chios has apparently not left a single trace on the mainland of Asia Minor.

This lacuna cannot be attributed to the late 11th century depravations in Asia Minor, because many of the best examples of the 3rd Byzantine architectural style in Greece and in the capital were built before the battle of Manzikert opened the way for the Seljuk invasions. Nor do I believe that the lack of evidence is due entirely to the loss of significant monuments, although that may certainly be an important factor, because so many buildings constructed in other Byzantine styles *have* survived there, if only in a frustratingly fragmentary state of preservation. While other reasons, such as the reconstruction of early Byzantine buildings may also have played a role[96], I believe that the major reason for the lack of monuments in the 3rd Byzantine architectural style in Asia Minor may, perhaps, be that the effort of reconstruction required by the Persian and Arab invasions of the 7th and 8th centuries had, on the whole, been completed in the course of the 9th century. The creative drive and inventiveness which seem to be evident in many buildings constructed between the 7th and 9th centuries in Asia Minor should perhaps in part be explained as a by-product of the building activity generated by the spirit of reconstruction, which may have existed there during that period. At the same time as construction activity apparently began to diminish in Asia Minor, perhaps because fewer new buildings were now required, reconstruction was slowly beginning in other Byzantine provinces such as Greece with buildings like the late 9th century church at Skripu[97]. The chronological coincidence of diminishing building activity in Asia Minor and increasing building activity in Greece could lead to the interpretation that at least some of the activity was directed or financed centrally from Constantinople. While such an interpretation certainly requires further investigation before it can be accepted, even if it is accepted, Constantinopolitan architects or work crews need not necessarily have been instrumental in determining the forms which were used. Regardless of such possibilities, which are only speculative at present, Greece overshadowed Asia Minor throughout most of the 3rd Byzantine architectural style. For the most part, after the 9th century Asia Minor seems, indeed, to be accurately characterized by the term "provincial back-wash". After the Seljuk invasions in the late 11th century many architecturally productive and creative parts of Asia Minor were, at any rate, permanently lost to the Byzantine empire.

[95] G. DEMETROKALLES, Οἱ σταυροειδεῖς ἐγγεγραμμένοι ναοὶ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας. *Μικρασιατικὰ Χρονικά* 13 (1967) 81–183; *idem*, Οἱ σταυροειδεῖς ἐγγεγραμμένοι ναοὶ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας. Athens 1978, has collected most of the presently known examples in Asia Minor. Also S. EYICE, Tuzla'nin degirmenalti mevkinde bir bizans kalintisi. *Sanat tarihi yilligi* 5 (1973) 27ff. for a particularly large example not very far from Constantinople which has tentatively been attributed to the 2nd half of the 9th or early 10th centuries; N. FIRATLI, Découverte d'une église byzantine à Sébaste de Phrygie. *Cahiers Archéologiques* 19 (1969) 151ff.; IDEM, Uṣak-Selçikler kazisi ve çevre araṣtirmalari 1966–1970. *Türk arkeoloji dergisi* 19(1970) 111ff. for an inscribed cross church tentatively attributed to the 10th century; N. THIERRY, L'art byzantin en Asie Mineure. *DOP* 29 (1975) 78ff.

[96] S. VRYONIS, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the 11th through the 15th Century. Berkeley, Los Angeles, and London, 1971, *passim* for the historical background; F. W. HASLUCK, Christianity and Islam under the Sultans of Konia. *ABSA* 19 (1912–1913) 191ff. for the possible construction of churches after the Seljuk invasions; BUCHWALD, The Early Christian Basilica EA, 201, for extensive reconstructions of church EA probably in the 9th or 10th centuries; P. VERZONE, Le ultime fasi vitali di Hierapolis di Phrygia, in: Proceedings of the 10th International Congress of Classical Archaeology, 1973. Ankara 1978, 849ff., for similar reconstructions of early basilicas in Hierapolis.

4. The Fourth Byzantine Architectural Style

The 4th Byzantine architectural style is characterized, I believe, primarily by an *eclectic* attitude to the major forms of church architecture. I use the term *eclectic* without the pejorative connotations it has had in recent decades; the definition provided by the Oxford dictionary is "choosing from various sources, not following any one system." I find it impossible to identify either a clear line of development or a distinctive typical church type which dominated church production in the 4th Byzantine architectural style.

The earliest examples of the style may at present be found in the buildings I have attributed to the Lascarid dynasty[98], although antecedents may still be found, perhaps, in churches like the Kalenderhane Camii in Constantinople, which was built shortly before the Latin conquest of the city with forms rather typical of the 7th–8th century development in Asia Minor[99]. No two of the six churches I have attributed to the Lascarid

[97] P. L. VOCOTOPOULOS, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀρχιτεκτονικὴ εἰς τὴν δυτικὴν Στερεὰν Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἤπειρον ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ 7ου μέχρι τοῦ τέλους τοῦ 10ου αἰῶνος (*Βυζαντινὰ Μνημεῖα* 2). Thessaloniki 1975 for an excellent review of the material in N.W. Greece. See also the review by A. H. S. MEGAW, *JHSt* 97 (1977) 237, who comments on the churches of N.W. Greece in terms of "a concerted missionary campaign in the second half of the 9th century".

[98] H. BUCHWALD, Lascarid Architecture. *JÖB* 28 (1979) 261ff.

[99] C. L. STRIKER and Y. DOGAN KUBAN, Work at Kalenderhane Camii in Istanbul. *DOP* 21 (1967) 267ff.; IDEM, *DOP* 22 (1968) 185ff.; IDEM, *DOP* 25 (1971) 251ff.; also MATHEWS, The Byzantine Churches, 171ff. and MÜLLER-WIENER, Bildlexikon, 153ff., both with further illustrations and references.

period have the same floor plan. The smaller churches, on Chios off the coast of western Asia Minor, are vaulted basilicas without aisles, once with and once without a dome. Church 8 at Latmos is a normal inscribed cross church. The church of the Virgin at Krina, also on Chios, has a dome on an octagonal, niched base. In church E at Sardis elements of a Constantinopolitan inscribed cross church type are combined with basilican features, and with domes over the corner bays.

The choice of the solution which was to be used was apparently not made on the basis of an on-going tradition, but rather, primarily on the basis of historic interest or connotation, in some respects perhaps comparable with 19th century historicism. The church of the Virgin at Krina, for instance, was built as a somewhat smaller and somewhat simpler version of the very beautiful catholicon of the Nea Moni on the same island, which was constructed with imperial patronage before the middle of the 11th century[100]. It seems to me that the architectural forms, excellent execution, and rich ornamentation of the church at Krina may, perhaps, be explained by assuming that it was built under the patronage of John Vatatzes, the Lascarid ruler who re-conquered the island from the Latins in 1225, and that the Nea Moni was consciously chosen as a prototype to relate Vatatzes' own efforts as a patron of the arts and of religious institutions to the relics of a supposedly more perfect, certainly more secure, and perhaps also more legitimate, imperial past. The inscribed cross church plan of Latmos church 8 may also have been chosen for similar reasons, because there seems to be no precedent or immediate tradition for that church type either among the numerous earlier churches of the Latmos area which have been recorded, or among the other churches which may be attributed to the Lascarid dynasty[101]. It seems possible that in the minds of the 13th century builders

[100] C. Bouras, Nea Moni on Chios. Athens 1982 *passim* for an extensive account and investigation of that church which supersedes all previous publications; Buchwald, Lascarid Architecture, 274ff. for the church at Krina, with further references; also A. C. Orlandos, Monuments byzantins de Chios. Athens 1930 for additional illustrations; C. Bouras, Chios. Athens 1974, 30ff. suggests a date at the end of the 12th or early in the 13th century for the church at Krina; idem, The Marble Screen of Panaghia Krina in Chios and its Date. *DChAE* 1980–1981, 165ff. presents remains of a choir screen which appear to be dated to the period between 1056 and 1091 by an inscription, and dates the church to the same period. However, as a comparison between Buchwald, Lascarid Architecture, Fig. 28, and Bouras' Pl. 33-a clearly demonstrates, remains of the same choir screen were re-worked and carefully re-used in the facade details of the church, and the 11th century screen should therefore be attributed either to an earlier construction of the same church or to another building.

[101] Buchwald, *ibid.* 268ff., and *passim*, with further references; particularly T. Wiegand, Der Latmos (*Milet* 3/1). Berlin 1913, for the churches of the Latmos area.

or patrons the inscribed cross church type was related to the glorious period of expansion and political stability of the 10th, 11th, and 12th centuries.

A different type of eclecticism seems to have been responsible for the design of church E at Sardis. The basic features of the floor plan, much of the vaulting solution, the underlying principle of the *quadratura*, and even the dimensions of the building are almost the same as those of churches in Constantinople which were built during the zenith of Byzantine power. However, the standard solution was changed, at Sardis, by replacing the eastern piers flanking the bema with columns, thereby relating the plan to the basilicas of an even more prestigious, early Byzantine past. Small domes were grafted onto the corner bays of the naos, an idea borrowed from earlier examples, which added plasticity and, probably more important, richness and monumentality. The inventiveness displayed in this type of eclecticism, taking individual features from past styles and building types out of context to produce a new architectural entity stands in stark contrast to the design methods which seem to have been used in the 3rd Byzantine architectural style, and indeed in most buildings of Byzantine architecture, and appears to be a unique contribution of Lascarid architects to the late Byzantine architectural tradition[102].

The imitative, historicizing, eclectic character of Lascarid architecture may be traced in the architectural solutions of the Paleologue period which followed it. The most extensive, reasonably well preserved collection of churches built during the Paleologue period in a single city exists in Mistra, and the most striking characteristic of the architectural forms found there is the bewildering number of various church types. The church of St. Demetrius was built in the late 13th century on a basilican plan; the church of the Theodori was constructed on the scheme of Hosios Lukas and Daphni only a few years later; early in the 14th century the so-called church of the Afentico was apparently built in imitation of the Sardis church E type which seems to have been developed in Lascarid Asia Minor (the galleries of the Afentico may not have existed in Sardis, which had no court, but could have been used in more important Lascarid churches where court ceremonial was imperative); probably in the mid-14th century the church of St. Sophia was constructed on the traditional inscribed cross scheme. Not until the late 14th and 15th centuries were the earlier Mistra church types repeated in buildings like the church of the Virgin Evangelistria, in the Peribleptos, in the Pantanassa, and in the reconstruction of St. Demetrius[103].

[102] Buchwald, *ibid.*, particularly p. 294ff., and idem, Sardis Church E, *passim*.

[103] M. Chatzidakis, Mistras. Athens 1948; M. Sotiriou, Mistra. Athens 1956; N. V. Georgiades, Mistra. 2nd ed. Athens 1973; M. N. Drandaki, Mistra. Athens 1959, each with

While Paleologue churches are not as numerous in Constantinople, the same diversity is immediately evident in those examples which have been preserved there. In the late 13th century the south church of the Fenari Isa Camii was built on a plan reminiscent, in some respects, of earlier domed basilicas and of churches in Constantinople of the 11th–12th century period like the Fethiye Camii[104]. In the early 14th century the parecclesion of the Kariye Camii was built with a dome on a nave without side aisles, a conception reminiscent of the Lascarid church of the Virgin at Sikelia on Chios[105]. Only a few years later the parecclesion of the Fethiye Camii was constructed on the inscribed cross church plan[106].

In spite of the many variations in their floor plans and superstructures, most buildings of the 4th Byzantine architectural style in Constantinople are easily recognized because of their distinctive, extremely rich brick facade ornamentation. The buildings of Lascarid Asia Minor are, for the most part, just as richly ornamented, and I believe that it is rather safe to assume that Lascarid building practices directly influenced those of the capital. After all, there was little or no construction during the 57 years of Latin occupation, a span of time which is too long to expect building crews or building expertise to have survived in Constantinople. Of course builders could have been drawn to the capital by new Paleologue construction programs in the late 13th century from any of several provinces which had not suffered as much under Latin occupation. However, in most of these provinces, for instance in Epirus, Macedonia, Thrace, the Peloponnesus, Bulgaria, and southern Serbia fairly extensive building programs were

further references; G. Millet, Monuments byzantins de Mistra. Paris 1910 is still invaluable for determining how much of the buildings standing today are actually recent reconstructions, at times made with relatively little firm evidence concerning many architectural details.

[104] Mathews, The Byzantine Churches, 322ff., 346ff., and Müller-Wiener, Bildlexikon, 126ff., 132ff., both with extensive illustrations and further references. The primary difference to domed basilicas is that in the Fenari Isa Camii the northern, western, and southern major barrel vaults which support the dome are almost equal, and hardly project outward beyond the dome and the pendentives. A similarity to the catholicon of the Mangana Monastery may also be constituted, but its remains are too fragmentary to be certain of its original forms. Cf. C. Bouras, Problems of type Classification in the Katholicon of the Monastery of the Mangana in Constantinople'. *Αρχαιολογικὸν Δελτίον* 31, 1976 (Athens 1980); E. Mamboury and R. Demangel, Le quartier des Manganes et la première région de Constantinople. Paris 1939.

[105] Mathews, *ibid.* 50ff. and Müller-Wiener, *ibid.* 159ff., both with extensive illustrations and references; Buchwald, Lascarid Architecture, 276ff. for Sikelia.

[106] Mathews, *ibid.* 346ff. and Müller-Wiener, *ibid.* 132ff., both with illustrations and further references.

commenced at almost the same time as in the capital, and architects or building crews would have had no particular reason for seeking work elsewhere. In Asia Minor, on the other hand, building programs were diminishing because of the Turkish onslaught toward the end of the 13th century, and a general exodus by all who could get away must have taken place. Architects and building crews must have been among those fleeing the Turkish forces, and with their high level of expertise, demonstrated by the extant Lascarid buildings of Asia Minor, it is reasonable to assume that they would have been welcomed in Constantinople, as well as in other areas which were beginning to embark on new and important building programs. Similarities between the architectural production of Constantinople, Mistra, Bulgaria, or southern Serbia with that of Lascarid Asia Minor could be readily explained by a possible exodus from Asia Minor toward the end of the 13th century[107].

Although the relationship between Lascarid architecture and that of the many diverse and interesting developments within the 4th Byzantine architectural style still requires extensive further investigation, an investigation which is beyond the aims of this paper, I believe that one more observation should be made at present. The rich brick facade decoration used in the late 13th and early 14th centuries in Constantinople, southern Greece, Serbia, Bulgaria, and elsewhere occurs at least half a century earlier in Asia Minor. While there is also an earlier tradition of brick facade articulation in Constantinople and in other parts of the empire, and these traditions may have been influential during the Paleologue period, at least in Constantinople the tradition cannot have been continuous through the 13th century. I would therefore tentatively like to suggest that new impulses were brought to the capital from Asia Minor not only in attitudes toward the major architectural forms, but also in architectural decoration. The fact that the specific motifs used in Constantinople are not the same as those of Asia Minor, and that they were probably derived at least in part from earlier Constantinopolitan sources of the 11th and 12th centuries does not necessarily contradict such a hypothesis, because work crews from Asia Minor in the capital would have become familiar with, and probably fascinated by the superior models of the Byzantine past in Constantinople which were not available in Asia Mi-

[107] Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism, particularly 133ff.; P. Wittek, Das Fürstentum Mentesche. Studien zur Geschichte Kleinasiens im 13.–15. Jahrhundert (*Istanbuler Mitteilungen* 2). Istanbul 1934, *passim*; Foss, Byzantine and Turkish Sardis, particularly 81ff.; Buchwald, Lascarid Architecture, 291f. for a brief summary of the advance of the Turkish forces in western Asia Minor.

nor[108]. It seems to me that it is the practice of looking at past forms, using them as models, and at least at times, casting them into new moulds, and not only the specific decorative motifs, which must be considered when comparing Lascarid architectural forms with those of other regions.

[108] A. PASADAIOS, ʽΟ κεραμοπλαστικὸς διάκοσμος τῶν βυζαντινῶν κτιρίων τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Athens 1973, with an exemplary collection of brick masonry ornamentation in Constantinople; also BUCHWALD, Sardis Church E, 284, Fig. 17, and *passim*.

ANNA MUTHESIUS / NORWICH

A PRACTICAL APPROACH TO THE HISTORY OF BYZANTINE SILK WEAVING*

With eight plates

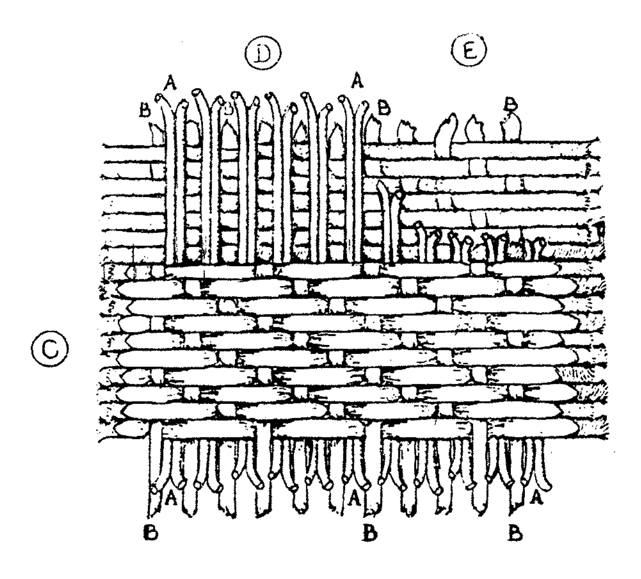
The expression 'Byzantine silks' conjours up a picture of sumptuous, exotic fabrics; but how were they woven in the period up to 1204? What is known of the organisation and the running of the silk weaving workshops? How far did the degree of sophistication of the looms or the complexity of the weaves govern the style of the patterns that appeared on the silks? To what extent did cost factors relating to raw materials affect the kind of silks that individual workshops were able to produce?

Up to now mainly traditional historical and art historical approaches have been used to study Byzantine silk weaving. A broader basis of enquiry is desirable so that the results of scientific and technical enquiries may be taken into account. The study of dyes promises to yield important information and the analysis of weaving types provides a sound basis for grouping the silks. Using stylistic, iconographic, circumstantial and other evidence it has been possible to provide a broad chronology of weaving types[1]. A first hand study of several thousand fragments of early medieval silk has shown that they fall into five main weaving categories before the thirteenth century. The names given to these categories are *tabby, damask, twill, lampas*

* The text of this contribution is, in essence, identical to a lecture given at the Institut für Byzantinistik und Neogräzistik at the University of Vienna in June 1983. I am very grateful to Prof. Hunger for the invitation to speak as well as for the publication of the text. Thanks are due also to his assistants, especially to Dr. Hörandner and Dr. Seibt, for a number of useful additional suggestions.

[1] Beckwith pointed out the benefits of technical analysis of Byzantine silks. See J. BECKWITH, Byzantine Tissues, in: Actes du XIVe Congrès International des Études byzantines (Bucarest 1971). I. Bucarest 1974, 343–53. Historians and art historians generally have no knowledge of weaving technique and their articles and books dealing with Byzantine silks consequently fail to provide a technical analysis of the fabrics. A number of valuable and highly technical examinations of Byzantine silks have been made by individuals at the International Centre for the study of historical textiles in Lyons. The terms used by this centre have been defined in several Vocabularies and I have used the *C.I.E.T.A Vocabulary of Technical Terms* (English, French, Italian, Spanish), Lyons 1964, for the purposes of this paper.

and *tapestry* weave[2]. Up to the eleventh century twill weave seems to have predominated. Thereafter lampas weaves were developed and woven side by side with the twills.



Diagram

The structure of one kind of twill weave with paired main warps (From N. Reath and E. Sachs, Persian Textiles and their technique from the sixth to the eighteenth centuries. New Haven 1937, part 4, fig. 10; the captions have been revised to conform with C.I.E.T.A. terminology)

A Main warps
B Binding warps
C Section of fabric intact, showing upper wefts and binding warps. The main warps are hidden by the wefts.
D Section showing upper wefts removed to reveal the paired main warps below
E Section showing upper wefts and the main warps removed to reveal the binding warps and the lower wefts carried on the back of the textile

[2] Definitions of these five weaving types are given in the Vocabulary cited above. First hand examination of the silks was necessary as their technical structure had not previously been recorded in most cases. The silks are largely unpublished, although a handlist of many is given as an appendix in my thesis 'Eastern silks in Western shrines and treasuries before 1200', Courtauld Institute of Art, London University Ph. D. 1980, and a large number of the pieces are discussed in the text of the thesis. The contents of this thesis are under preparation for publication.

Concerning the silk weaving workshops themselves, little is known[3]. All that can be said at present is that there were at least three kinds of workshops in the Byzantine and the Islamic world before 1200:
1. Imperial or royal workshops under the patronage of individual rulers[4].
2. Public workshops within the framework of guilds[5].
3. Private workshops in the homes of wealthy Byzantine citizens and in the homes of modest Islamic craftsmen[6]. Possibly too, simpler silks were woven in some monasteries[7].

In the course of this paper a small but extremely important group of inscribed, Imperial Byzantine, twill weave silks will be examined.

A. The Imperial Lion Silks

Five silks patterned with lions are known to have been woven under Imperial patronage. Of these, three survive in a fragmentary state and the other two are known only from documents. The key silk of the group is the Lion silk from the shrine of St. Anno (d. 1075) at St. Servatius, Siegburg[8].

[3] So far I have not come across any Byzantine source that describes the workings of a silk weaving factory in Byzantium. The *Book of the Prefect* includes regulations governing the non-Imperial silk guilds of Constantinople in the tenth century. See J. Nicole, Le Livre du Préfet. Geneva and Basel 1894 (reprinted by Variorum in 1970).

[4] The existence of Imperial and of royal workshops is based on the evidence of the surviving, inscribed silks as well as on the evidence of historical sources.

[5] A valuable article about the Byzantine, non-Imperial silk guilds was published by D. Simon, Die byzantinischen Seidenzünfte. *BZ* 68 (1975) 23–46. The precise meaning of the regulations contained in the *Book of the Prefect* have yet to be fully understood. – See also S. Vryonis, Byzantine ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ and the guilds in the eleventh century. *DOP* 17 (1963) 289–314 (= idem, Byzantium: its internal history and relations with the Muslim world. London, Variorum 1971, III), esp. 300 n. 46. Here Vryonis is critical of some of the ideas proposed earlier by R. S. Lopez, Silk industry in the Byzantine Empire. *Speculum* 20 no. 1 (1945) 1–42.

[6] In the *Book of the Prefect* there are references to members of the ruling classes, 'ἀρχοντικὸν πρόσωπον', who are said to have sold valuable silk garments to the silk merchants, but who were forbidden to weave large pieces of silk dyed with purples of the kind restricted to Imperial use. See Nicole, Livre du Préfet, 8 ii and 4 ii. Numerous descriptions of Islamic workshops in the homes of modest craftsmen were included in the study of the Cairo Geniza documents published by S. D. Goitein, A Mediterranean Society, I, II, III. New York 1967, 1971, 1978. Relative costs of weaving and of dyeing are given for example, in I, ii, 90 and in I, iv, 107.

[7] So far no documentary evidence has been found to show positively that silks were woven in monasteries.

[8] The relics of St. Anno were translated in 1183 at the time of his canonisation. All the available documentary evidence was gathered together and presented in the catalogue Monumenta Annonis, Köln und Siegburg. Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter, Schnüt-



It is the only precisely dated Byzantine silk that has come down to us and yet every author writing about it in the last thirty years falsely reported the Siegburg Lion silk to have been destroyed in the last war[9]. I discovered two fragments of the silk, together measuring c. 230 × 65 cm., at Schloß Köpenick in East Berlin. On the larger of the two fragments of silk there is a pair of facing lions with an inscription between them and on the extreme left hand side there is a vertical row of pearl shapes. On the smaller fragment of silk is a single lion facing to the right[10] (Fig. 1).

The inscription on the silk reads:

† ΕΠΙ ΡΩΜΑΝȢ ΚΑΙ ΧΡΙϹΤΟΦΩΡȢ ΤΩΝ ΦΙΛΟΧΡΙϹΤΟΝ ΔΕϹΠΟΤΩΝ

† Ἐπὶ Ῥωμανοῦ καὶ Χριστοφ⟨ό⟩ρου τῶν φιλοχρίστ⟨ω⟩ν δεσποτῶν

which can be translated,

'During the reign of Romanos and Christophoros the devout rulers'.

The latter must refer to Christophoros the son of Romanos I Lecapenos, who became co-emperor in 921 and who died in 931, so that the silk dates 921–31[11].

On what sort of a loom could the Siegburg Lion silk have been woven? – Certainly not on any of the primitive looms depicted in some Byzantine manuscripts[12]. – The silk must have been woven on a hand draw-loom that had a form of pattern producing device[13]. This loom would have been

gen Museum 30 April–27 Juli, 1975, ed. A. von Euw, A. Legner, M. Plötzek. Köln 1975. See especially 65–66 and 185 onwards. The shrine of St. Anno is examined also in the catalogue Rhein und Maas, Kunst und Kultur 800–1400, I. Köln 1972, 321–22.

[9] H. Peters, Der Siegburger Servatius-Schatz. Honnef 1952, 29, for instance. Also an entry in the recent catalogue, Splendeur de Byzance. Bruxelles 1982, 216, in the section on the Lion silk of the Diocesan Museum, Cologne. The Siegburg Lion silk, it is claimed, was destroyed in 1945.

[10] The silk was in an extremely delicate condition.

[11] A precise date for the Siegburg Lion silk was first established by E. aus 'm Weerth, Byzantinisches Purpurgewebe des 10. Jahrhunderts. *Jahrbuch des Vereins für Kunstwissenschaft* 1 (1868) 162–165. He noted the two mispellings Χριστοφώρου and Φιλοχρίστον, which should read Χριστοφ⟨ό⟩ρου and Φιλοχρίστ⟨ω⟩ν.

[12] Primitive looms depicted in a number of Greek manuscripts have no mechanism for the automatic repeat of the design across the fabric. Looms of the type shown would not be suitable for weaving silks with any but the least simple form of geometric or small scale, foliate designs. Some examples were illustrated by F. M. Heichelheim, Byzanz. *CIBA Rundschau* 84 (1949) 3131, 3136, 3138. A systematic search for illuminations showing looms has not been carried out and would be desirable.

[13] The pattern producing device is known as the *figure-harness* (See C.I.E.T.A Vocabulary of Technical Terms, 18, for a definition of this term). The *figure-harness* controls the *main warps* (see Vocabulary, 31), and the latter are raised or lowered according to the requirements of the design, so that the weft passes either to the front or the back of the silk as necessary. The *main warps* are not visible either on the obverse or on the reverse of the silk. It is the *binding warps* that bind down the silk *wefts* (see Vocabulary, 3 and 57 for definitions of these terms).

operated by two people, one of them seated at the front of the loom guiding the passage of the weft threads, the other probably seated high up on a platform above the loom operating the pattern making mechanism[14]. No early depictions of this kind of loom exist. However, certain seventeenth century Chinese looms were of this type, and they are shown in contemporary drawings[15].

Authors writing about the Siegburg Lion silk generally used photographs that showed only part of the fabric. Only Migneon writing in 1908 published a photograph of the whole silk[16], (Fig. 2) and it is most fortunate that he did so. The two surviving fragments of the Siegburg Lion silk do not reveal the serious error that was made in the weaving of the fabric, but from Migneon's photograph it is clear that on the extreme right hand side of the piece a vertical row of pearl shapes intersected the Imperial inscription that should have appeared there in full. As early as 1868 Ernst aus 'm Weerth had mentioned a vertical row of pearls down the right hand side of

[14] The second person seated on a platform above the loom is given the name *draw-boy* (see Vocabulary, 15). It is the task of this person to operate the *figure-harness*, which controls the *main warps* and acts as the pattern producing device.

[15] Chinese hand draw-looms of that period were shown with a draw-boy seated high above the loom. Illustrations can be seen in a number of articles. For instance, J. F. Flanagan, Figured fabrics, in: History of Technology, III. Oxford 1957, 191, pl. 126. See also an early article by J. F. Flanagan, The Origin of the Drawloom used in the making of early Byzantine silks. *Burlington Magazine* 35 nos. 196–201 (1919) 167–172. In addition, G. Schaefer, The Handloom of the Middle Ages and the following centuries. *CIBA Rundschau* 16 (1938) 554–557. The looms illustrated here have no figure-harness attachment. Further, medieval looms are discussed by R. Patterson in: C. Singer, E. Holmyard, A. Hall, History of Technology, II. Oxford 1956, 210 onwards. Volume one of the same publication includes an article by G. Crowfoot, with information on medieval looms (I, Oxford 1955, 425–447). One of the few books on the history of looms to deal more fully with the very early period is by C. Rodon y Font, L'historique du métier pour la fabrication des étoffes façonnées. Paris and Liège 1934. Figure 3 on page 16 shows a hand draw-loom with a draw boy and a third person appears to be assisting. The detailed history of the hand draw-loom before 1200 is virtually unknown. To understand the possible workings of the hand draw-looms that produced the elaborate silks of the middle ages it is necessary to look at the surviving silks and to envisage how they could be rewoven. At present with the assistance of a very experienced hand draw-loom weaver Miss Amelia Uden, and with the aid of a Leverhulme Research Fellowship, work is underway to complete a hand draw-loom that will be capable of weaving some of the complex medieval techniques found on Byzantine silks dating before the thirteenth century. It is hoped that a full record of this work will be published in conjunction with a 'History of Byzantine silk weaving'.

Nineteenth century Chinese prints with hand draw-looms of the type under discussion are not always extremely accurate in terms of the structure of the looms. One example is shown by D. Burnham, Warp and Weft, A textile Terminology. Royal Ontario Museum, Canada, 1980, 50.

[16] *Gazette des Beaux-Arts* 40, part two (1908), 471.

the silk. These are visible on an unpublished watercolour of the Siegburg Lion silk, dated 1881, now at the Kunstgewerbe Museum of Schloß Charlottenburg in West Berlin[17]. Migneon's photograph shows three lions across the Siegburg silk, one pair of animals with an inscription between them and a further single lion facing to the right accompanied by the inscription that was cut in half by mistake. There can be little doubt that the weavers originally intended two pairs of lions and two full inscriptions across the silk. What could have gone wrong in the weaving of the silk? The most likely answer is that the weavers miscalculated the size of their repeat, leaving insufficient room for the second pair of lions that should have appeared on the right side of the silk. It is possible to see how they made their mistake. The surviving fragments of Siegburg Lion silk yield two important pieces of information: they indicate that the length of the lions is c. 62 cm. and that the design is woven down rather than across the loom. The length of warp available to the weavers can be calculated as some 230 cm. allowing space for the inscriptions on the silk. To be able to weave two pairs of lions with accompanying inscriptions down a warp of this length each animal should have measured no more than around 50 cm. in length. The space allowed for the paired lion repeat with its extensive inscription was simply too great for the length of warp available to the weavers. It could be argued that the weavers of the Siegburg Lion silk miscalculated the size of their repeat, because they were unused to weaving their designs down the loom, but if this was true why did they not weave the pattern across their loom in the normal way? Could it be true to say that in tenth century Byzantium looms as wide as 230 cm. had not yet been built[18]? Of this one cannot be absolutely certain, but it is true to say that there are several advantages in weaving complex, asymmetrical designs down rather than across hand draw-looms with pattern producing devices. By working down the loom the

[17] I discovered the watercolour in a cupboard of the museum depot in 1979. For the article see note 11 above.

[18] The exact width of any loom can be judged if a piece of cloth woven on it retains its *selvedges* on either side (See C.I.E.T.A Vocabulary, 42). A few loom widths can be gauged from the surviving Byzantine silks. A large silk tapestry in the Diocesan Museum, Bamberg was buried with Bishop Gunther (d. 1065) in Bamberg Cathedral. This was woven on a tapestry loom some 210 cm. across. The silk used for the chasuble of St. Vitalis in the Abegg Stiftung, Riggisberg, which is datable late 10. or early 11. century and could be Byzantine, is 262 cm. wide. The silk for the chasuble of Pope Clement II (d. 1047) datable to the same period and also possibly Byzantine was woven on a loom at least 255 cm. wide. A series of Central Asian silks at Huy, Sens and elsewhere were woven around the ninth century on looms some 120 cm. wide. A catalogue of these and of other surviving medieval silks, datable pre. 1200, will be included in the planned publication on the History of Byzantine silk weaving.

weavers were able to save themselves considerable trouble in preparing the loom for weaving, and the pattern making device, the so-called *figure harness* became less complex to operate than if the design had been woven across the loom. This was because each horizontal step in the outline of the Siegburg Lion silk repeat had to be tied up on the figure harness and represented one manipulation of the pattern producing device. Naturally, there were less of these steps to cope with using the repeat sideways on. It was far narrower than if used horizontally.

At an unknown date prior to 1892 another inscribed, Imperial Byzantine Lion silk was taken from an unnamed Lower Rhenish church. This silk was subsequently divided and sent to three museums. It is unfortunate that those fragments sent to the Kunstgewerbe Museum in Krefeld were accidentally burnt during the course of the last war. A reconstruction of their design painted by P. Schulze in 1893, was once at the Victoria and Albert Museum, London (Fig. 6). In 1897 P. Schulze painted a reconstruction of the design of two fragments of the silk sent to Schloß Charlottenburg in West Berlin. The two fragments were actually glued to his reconstruction (Fig. 3). Similarly in 1898 P. Schulze painted a reconstruction incorporating the six fragments of this silk that were sent to the Kunstmuseum in Düsseldorf (Fig. 4). For reasons of convenience this second Lion silk will be called the Krefeld–Berlin–Düsseldorf fabric in this paper[19].

A third Imperial Byzantine Lion silk was removed from a shrine built to hold the relics of St. Heribert, Archbishop of Cologne (d. 1002), who was canonised in 1147. This shrine has been variously dated as early as 1150 and as late as 1170 and it is at St. Heribert, Cologne Deutz[20]. The silk is no

[19] Dalton published a picture of the Krefeld reconstruction of 1893 by Schulze, but mistakenly called it a copy of the Düsseldorf silk. See O. DALTON, Early Christian and Byzantine Art. Oxford 1911, 594, fig. 374 – For the Berlin fragments see J. LESSING, Die Gewebesammlung des Königlichen Kunstgewerbemuseums zu Berlin. Berlin 1900–1913, I, pl. 65. – The Düsseldorf fragments of Lion silk were purchased from Peter Schmitz in Cologne in 1891. They measure 90.5 × 14.5 cm; 58.5 × 32.5 cm; 39 × 10 cm; 38 × 21 cm; 38.5 × 14 cm and 5 × 14 cm (w × h.). These fragments were published by H. FRAUBERGER, Der Byzantinische Purpurstoff im Gewerbemuseum zu Düsseldorf. *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland* 92 (1892) 224–232, pl. X.

[20] The *Vita* of St. Heribert by Laurent of Liege, c. 1050 makes no reference to a Lion silk used at the time of burial. Neither the shrine nor the silk is mentioned in the account of the elevation of the relics in 1147. The *Codex Tiodorici* written by a sacristan of Deutz in 1164–7, briefly recorded the date of the translation of the relics of St. Heribert. See *MGH Script.* XIV, 565. – For the dating of the shrine consult J. BRAUN, Der Heribertusschrein zu Deutz, seine Datierung und seine Herkunft. *Münchner Jb.*, N. F. 6 (1929) 109–123. KÖTZSCHE dated the shrine 1160–70 (Rhein und Maas I, 277, no. H. 17). It seems a shrine must have been ready for the important translation in 1147. P. LASKO, Ars Sacra. London 1972, 194–196, dated the shrine 1150–1160.

longer in the shrine; it is on display at the Diocesan Museum in Cologne (Fig. 5).

The Siegburg Lion silk, the Krefeld–Berlin–Düsseldorf Lion silk and the Cologne Lion silk have several features in common. These are explained under a series of separate headings.

a) Technical structure

The three Lion silks have the same technical structure, that is they are all twill weave silks, with paired main warps. The latter appear to be undyed and they are twisted to the right (Z). The wefts show no appreciable twist. Diagram A illustrates one kind of twill with paired main warps[21].

b) Composition

A single composition serves for the three Lion silks. This incorporates confronted pairs of lions posed to the sides, their faces turned towards the spectator. At the level of the upper legs on the lions between each pair of them, there is an inscription. A small tree form can be seen behind each lion and this feature finds a precedent on Roman pavements[22]. Decorative markings occur in similar positions on the faces and on the bodies of the lions on the three silks. At most, there are differences in the facial features of the animals on the three silks. The outlines of the actual design are extremely smooth and in every case the composition was woven down and not across the loom[23].

c) Colour scheme

The three Lion silks exhibit a uniform colour scheme. The background areas are purple and the design is mainly golden yellow in every case. Near the ankles of the lions there is a small foliate spray and this is marked out in a lemon yellow colour. The eyes of the animals are enlivened with a small circle of blue-green colour.

d) Inscription

Each of the three Imperial Byzantine Lion silks incorporates in its repeat, a woven Greek inscription and this has a standard formula of the

[21] For definitions of the terms *twill, main warps* and *wefts* see C.I.E.T.A Vocabulary, 52–53, 31, 57. The lion silks are 1.2 twills.

[22] For example, on the pavement at Horkstow in Lincolnshire. Illustrated in F. Klingender, Animals in Art and Thought to the end of the Middle Ages. London 1971, pl. 74.

[23] The smallest gradation of the outline of the design is termed the découpure. See C.I.E.T.A Vocabulary, 12. It is difficult to examine closely those silks kept under glass but the stepping appears to be across one pair of main warps and down two weft passes.

type 'During the reign of x, the devout rulers'. This formula would appear to reflect a pre-Iconoclastic form of address that was adopted as part of an Imperial titular after Iconoclasm[24].

The inscription on the Krefeld–Berlin–Düsseldorf Lion silk can be transcribed:

ΕΠΙ ΚωΝCΤΑΝȢ ΚΑΙ ΒΑCΙΛΕΙΟΥ ΤωΝ ΦΙΛΟΧΡΙCΤωΝ ΔΕCΠΟΤωΝ

'Επὶ Κωνσταν(τίν)ου καὶ Βασιλείου τῶν φιλοχρίστων δεσποτῶν

and translated,

'During the reign of Constantine and Basil the devout rulers'.

The inscription on the Cologne silk may be transcribed:

ΕΠΙ ΒΑCΙΛΕΙȢ Ϗ ΚωΝCΤΑΝΤΗΝȢ ΤΝ ΦΙΛΟΧΡ ΙCΤωΝ ΔΕCΠΟΤωΝ

'Επὶ Βασιλείου κ(αὶ) Κωνσταντίνου τῶν φιλοχρίστων δεσποτῶν

which translated reads,

'During the reign of Basil and Constantine the devout rulers'.

The names Basil and Constantine that occur in both inscriptions could refer either to Basil I and to his son Constantine, who ruled jointly from 867–79 or to Basil II and his brother Constantine VIII, who reigned together between 976 and 1025. On the Cologne silk it is the name of Basil that occurs first, but on the Krefeld–Berlin–Düsseldorf silk the name of Constantine precedes that of Basil. Much has been written about the significance of the order of the names on the two Lion silks, but the arguments put forward are invalidated by the simple fact that the Krefeld–Berlin–Düsseldorf in-

[24] The epithet φιλόχριστος does occur in conjunction with the name of an Emperor before Iconoclasm. Consult I. I. Reiske, Constantini Porphyrogeniti Imperatoris, De Caerimoniis aulae Byzantinae. Bonn 1829–1840, II. 493–4. Compare G. Rösch, ΟΝΟΜΑ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ (*BV* 10). Vienna 1978, Index s. v. – O. Kresten, Iustinianos I., der "christusliebende" Kaiser. Zum Epitheton φιλόχριστος in den Intitulationes byzantinischer Kaiserurkunden. *Röm. Hist. Mitt.* 21 (1979) 83–109. – Immediately after Iconoclasm the epithet is found in the heading of the *Taktikon Uspenskij*, a document compiled under Michael III (842–67) and his mother Theodora (842–55) and dated 842–43 by N. Oikonomides, Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Paris 1972, 44–47. The epithet is used to refer to the ruling Emperor Leo VI in the *Treatise of Philotheos*, dated 899 and in the *Taktikon Beneševič*, datable 934–44. Oikonomides deals with these works in his book on 65–235, and on 237–53, note especially 81 and 240–3. In seventeen out of twenty five cases in the *De Administrando Imperio* the epithet is applied either to the Emperor Basil I (867–86) or to the Emperor Leo VI (886–912). For this source refer to Gy. Moravcsik, R. Jenkins, Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio (*CFHB* 1). Washington, 1967, 26, 29, 45, 48, 50–51. Constantine VII used the same epithet in the *Book of Ceremonies*, see A. Vogt, Constantin VII Porphyrogénète, Le livre des Cérémonies I–II, commentary 1–2, Paris 1935, I, 112 line 13, II, 124 lines 15–16, 30 line 53 onwards. The epithet also occurs on seals; on one seal it is applied to a theme (G. Zacos–A. Veglery, Byzantine Lead Seals I/1. Basel 1972, no. 222). The epithet does not appear to have been usual on coins before 1200.

scription is no more than a painted reconstruction[25]. No one so far has pointed out that the inscription does not survive on any fragment of the silk, itself. It was a certain man named Halenz, who in 1892 painted the earliest reconstruction of the inscription on the Krefeld–Berlin–Düsseldorf silk and he did this by using the evidence from several fragments of silk. Easily, Halenz could have confused the order of the names in the inscription[26]. When in 1893 Schulze came to paint the Krefeld reconstruction he may simply have relied on the reconstruction of the previous year by Halenz.

On the Cologne Lion silk as it is the name of Basil that comes first, it is possible that either of the two sets of Emperors was intended. Had the name of Constantine occured first in the inscription on the silk, it could be argued that the second set of Emperors was intended; the name of Constantine was hardly likely to be placed before that of his father Basil I[27].

At present the best way of dating the Krefeld–Berlin–Düsseldorf Lion silk and the Cologne Lion silk is through a close technical and stylistic comparison with the firmly dated Siegburg Lion silk. The close similarities between the Siegburg silk and the other two Lion silks argue in favour of a dating between 976 and 1025 rather than suggesting the earlier dating of 867–79 for them. It seems then, that paired main warp, twill weave Lion silks were in production in the Imperial workshop for at least from fifty to

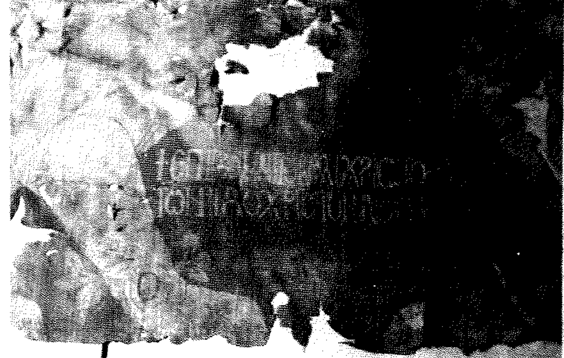
[25] For the Krefeld–Berlin–Düsseldorf Lion silk and the Cologne Lion silk, in addition to the works cited in note 19 above, the following publications may be referred to: J. Lessing, Die Gewebesammlung des Königlichen Kunstgewerbemuseums zu Berlin. Berlin 1900–13, plates 65, 66, 68, 69. – O. von Falke, Kunstgeschichte der Seidenweberei. Berlin 1913, II, 12 and in the same publication printed in Berlin in 1936, 26, pl. 183. – J. Ebersolt, Les arts somptuaires de Byzance. Paris 1923, 80 onwards, pl. 39. – A. F. Kendrick, Catalogue of Early Medieval Woven Fabrics. London 1925, no. 1008, pl. 5. – Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, VII/3. Düsseldorf 1934, 2/3, 968 forwards. – F. M. Heichelheim, Byzantinische Seiden. *C.I.B.A. Rundschau* 84 (1949) 3146. – A. Grabar, Les succès des arts orientaux à la cour byzantine sous les Macedoniens. *Münchner Jb. der Bildenden Kunst*, 3. F., 2 (1951) 33–34. – E. Flemming, Les Tissus. Paris 1957, pl. 28. – H. Schmidt, Alte Seidenstoffe. Brunswick 1958, 73 forwards and plate 53. – S. Müller-Christensen, Das Grab des Papstes Clemens II im Dom zu Bamberg. München 1960, pl. 80. – Beckwith cited in note one above, page 41. – Rhein und Maas, 1972, I, 171–2, no. Bl.

At St. Barbara in Cappadocia there is an inscription where the names of these Emperors appear to have been reversed by mistake. The inscription was recorded by A. Wharton Epstein in her thesis for London University, The date and context of some Cappadocian rock cut churches, Courtauld Institute of Art, Ph. D. thesis, 1975, appendix of inscriptions.

[26] Frauberger in his article cited above (note 19), named Halenz. – The very unusual abbreviation ΚΩΝΣΤΑΝΟΥ could be due to the reproduction as well.

[27] After all, on the Siegburg Lion silk the name of Christophoros follows on from that of his father. On coins the name of Basil II generally seems to come before that of Constantine VIII. Similarly, on coins the name of Basil I precedes that of his son.





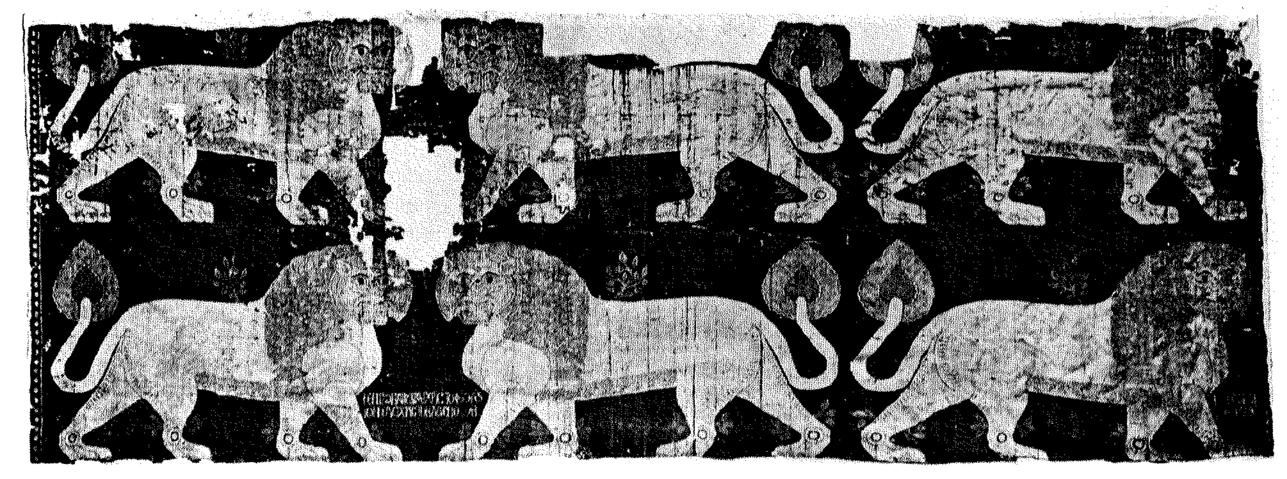




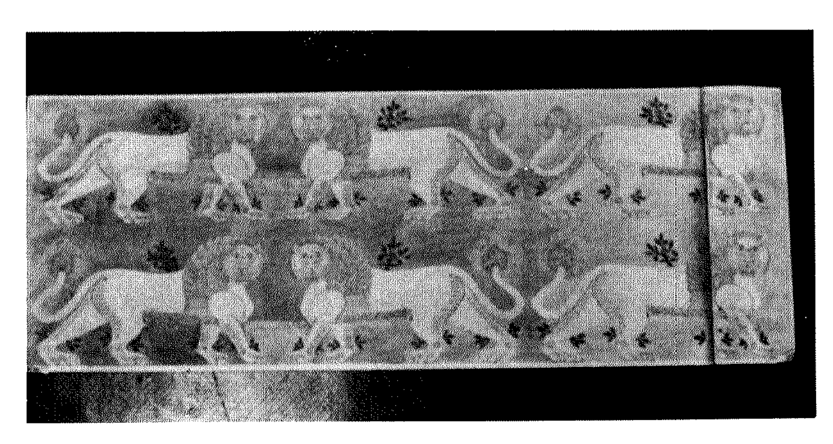




1. Surviving fragments of Siegburg Lion silk
Top left, the two fragments spread out
Top right, detail of the inscription on one of the fragments
Centre left, markings on underside of one of the lions
Centre right, detail of the face of one of the lions
Bottom, details of one of the fragments of silk showing the extensive areas of loss



2 a. The photograph of the Siegburg Lion silk published by Migneon



2 b. Unpublished watercolour drawing of the Siegburg Lion silk, dated 1881, Kunstgewerbemuseum, Schloß Charlottenburg, West Berlin

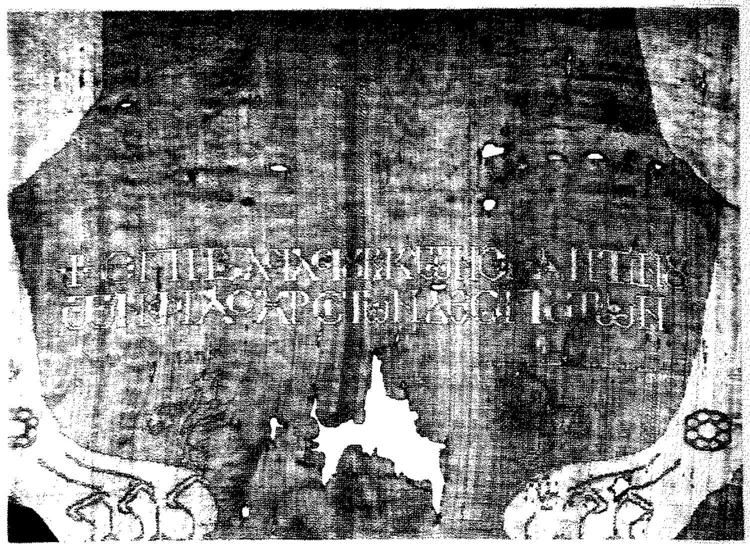


3. Imperial Lion silk fragments at the Kunstgewerbemuseum, Schloß Charlottenburg, West Berlin

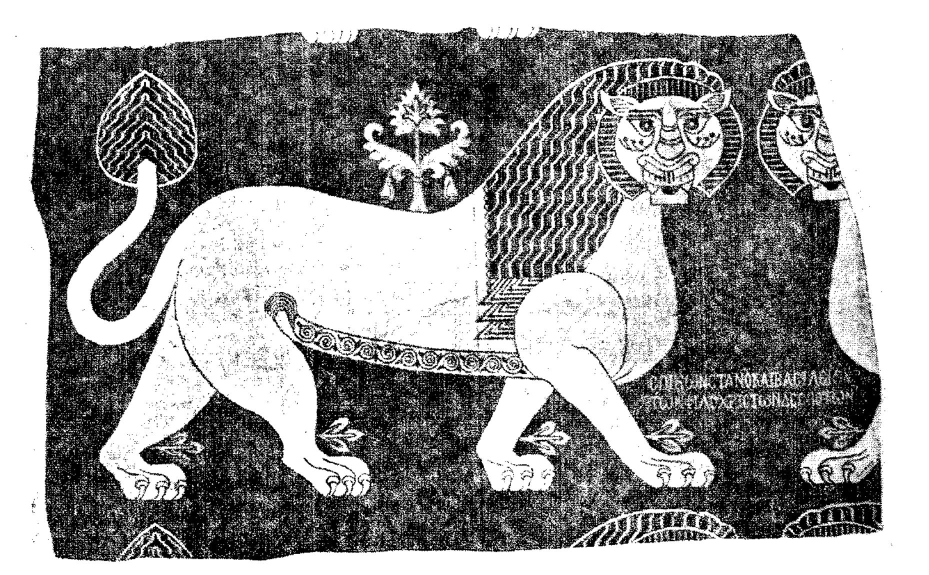


4. Imperial Lion silk fragments at the Kunstmuseum, Düsseldorf

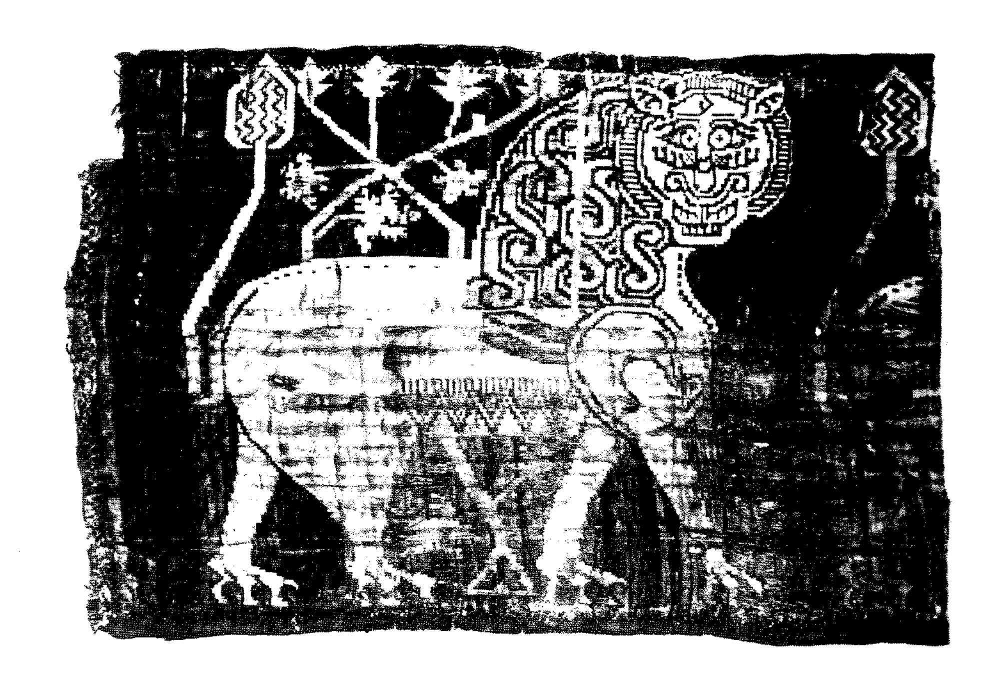




5. Imperial Lion silk in the Diocesan Museum, Cologne

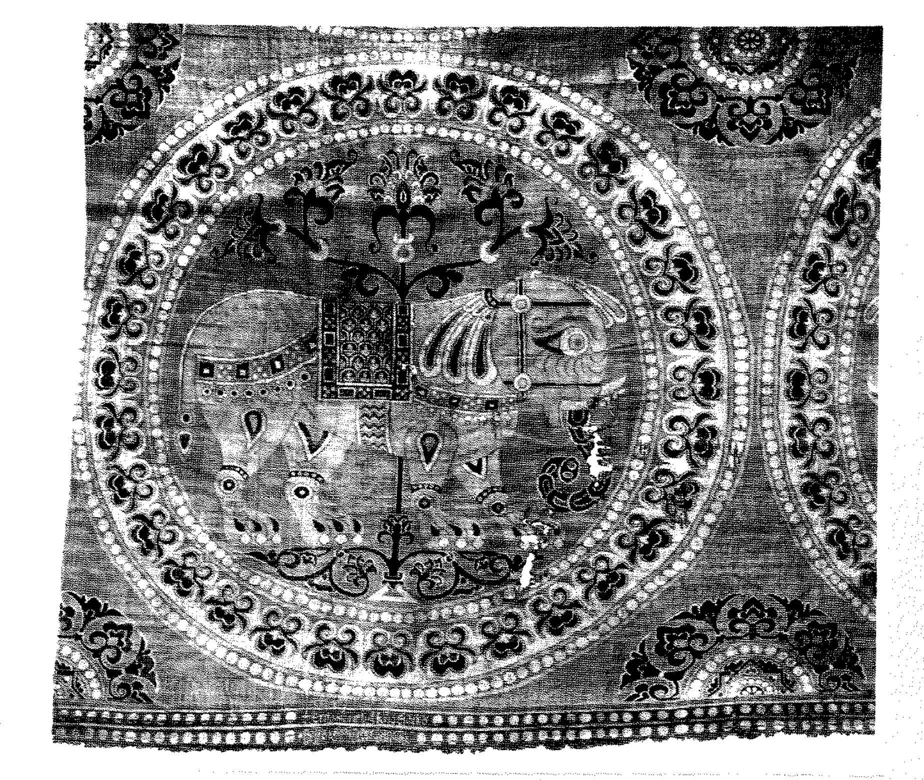


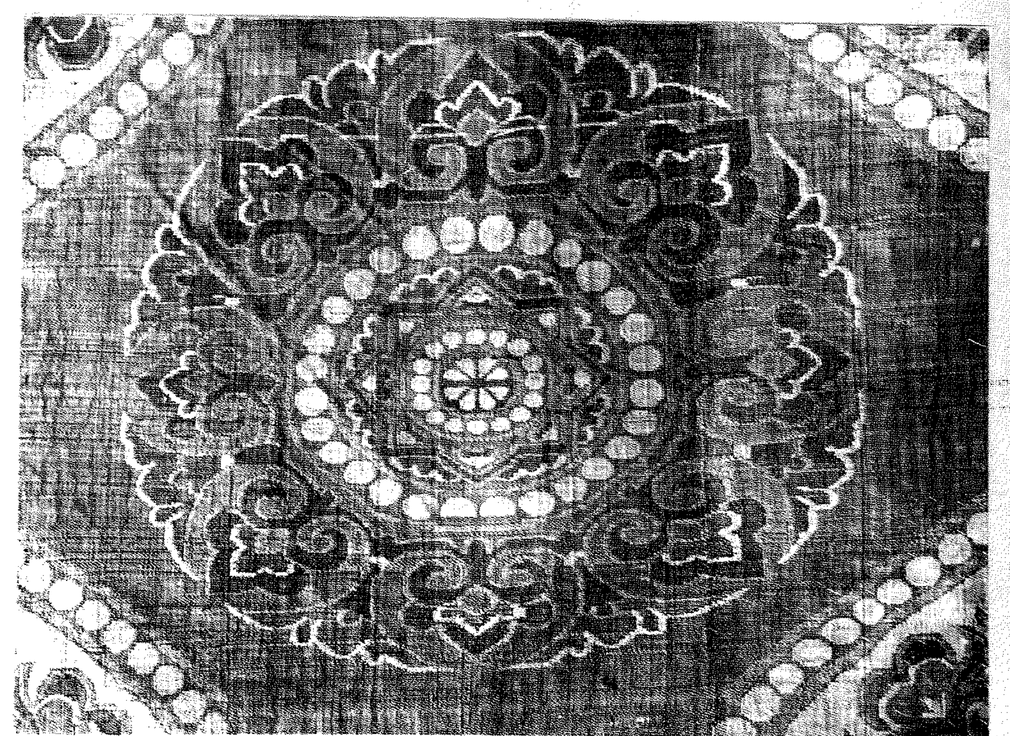
6. Watercolour of 1893 by P. Schulze of silk fragments once at the Kunstgewerbemuseum, Krefeld, today lost (from O. Dalton, Early Christian and Byzantine Art. Oxford 1911, 594, fig. 374). The watercolour was in the Victoria and Albert Museum but cannot be located at present.



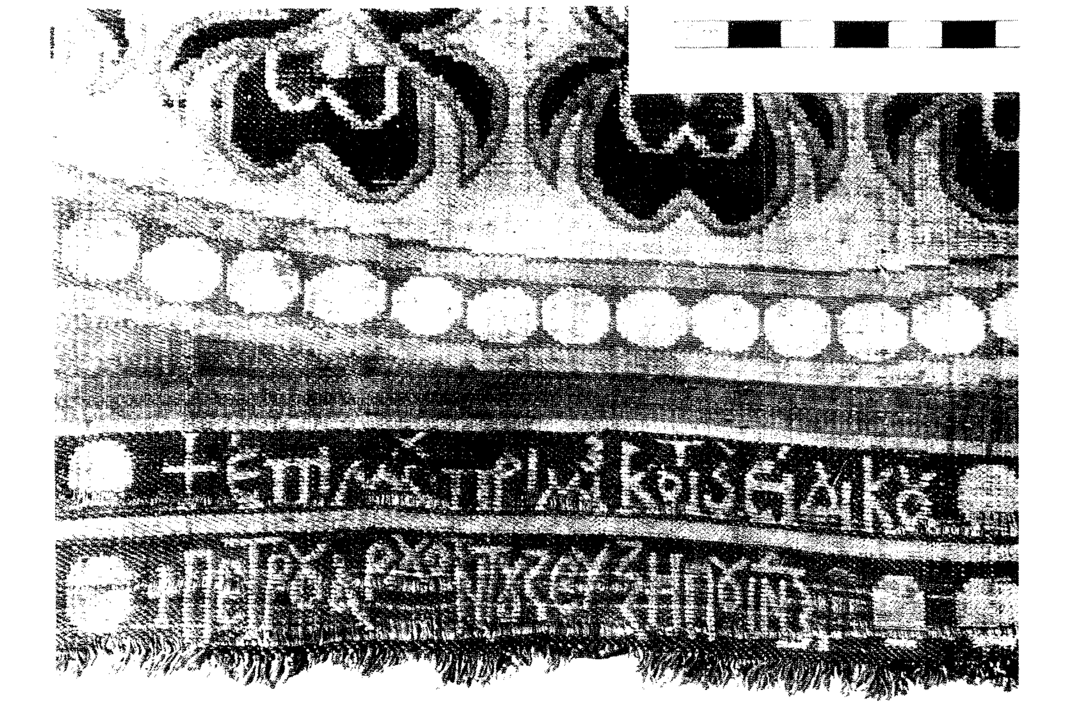
7. One of the fragments of silk at St. Servatius, Maastricht

8. The Elephant silk at Aachen Münster treasury





9. Details of the Elephant silk at Aachen Münster treasury





10 a. The more complete of the two inscriptions that appear on the Elephant silk at Aachen Münster treasury

10 b. The less complete of the two inscriptions, as seen on the reverse of the textile

one hundred years. Further evidence indicates that the same type of inscribed, Imperial Byzantine, Lion silk was being woven prior to 921–31.

A fourth Imperial Byzantine, Lion silk once at Crépy St. Arnoul, today lost, is known only from an eighteenth century account by a man named Carlier. He described a silk patterned with lions posed to the side, their front paws slightly raised[28]. His copy of the woven inscription on the silk was inaccurate but this may be corrected to read as follows:

'Επὶ Βασιλείου κ(αὶ) Κωνσταντίνου τῶν φιλοχρίστων δεσποτῶν

'During the reign of Basil and Constantine the devout rulers'.

Carlier gave neither stylistic details nor technical information about the silk, apart from noting that the bodies of the lions were decorated with red and green ornament. Nevertheless, this detail alone is sufficient to set apart the Crépy silk from the Lion silks so far described. Perhaps the closest parallel for the use of ornamental motifs on the bodies of animals patterning silks, is found on the so-called 'Pegasus' silk in the Vatican Museum, Rome[29]. Foliate patches in red, green and yellow ornament these horses. The Vatican silk was originally sewn into a cushion, which supported an enamel cross in an oblong, silver cross reliquary. The cross inside the reliquary has the following inscription, "ACCIPE QUAESO A DOMINA MEA REGINA MUNDI HOC VEXILLUM CRUCIS QUOD TIBI PASCHALIS EPISCOPUS OPTULIT".

'Accept I beseech you from my Lady the Queen of the world this standard of the cross, which the Bishop Paschal presents to you.'

'Bishop Paschal' could refer either to Pope Paschal I (817–24) or to Pope Paschal II (1099–1118). Stylistically speaking, the cruciform reliquary and the enamel cross belong to the ninth and not to the eleventh century, and it is generally agreed that the earlier Paschal is the Pope in question[30].

[28] C. Carlier, Histoire du duché de Valois, I–III. Paris 1764, I, 268–9. The term Carlier used was 'leopards passans' a description found in heraldry that indicates an animal walking with the front paw raised. The silk came from the relics of St. Arnoul, Bishop of Tours, a disciple of St. Remi, who was buried at Gruyères, where his remains were kept until the ninth century. Between the ninth and the tenth century the relics of the saint were translated on several occasions. On September 27, 949 the relics reached Crespy in the care of Count Raoul I. One of the sons of this count rebuilt the church of St. Arnoul at Crespy and in the early eleventh century the relics were translated into a shrine. The priest Stephen translated the relics once again after 1080 into a painted wooden shrine. It was the painted shrine that Carlier saw in the eighteenth century. Carlier said that the silk must have been the gift of the son of Count Raoul I, but there is no documentary evidence to support this idea. See Carlier, I, 132–8, also 259–63 of volume two and 444 of volume 3 of his history.

[29] W. Volbach, Catalogo del Museo Sacro della Biblioteca Apostolica Vaticana, III, Fasc. 1, Tessuti. Vatican City 1942, 44. A colour plate appears in W. Volbach, Early Decorative Textiles. Feltham 1969, pl. 60.

[30] H. Grisar, Die Römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz. Freiburg 1908, 80 onwards and 62 onwards. Compare Lasko, Ars Sacra, 55.

The Pegasus silk itself, belongs to a group of twill weave silks that have single rather than paired main warps, and these are datable no later than the early ninth century. Around the late eighth to the early ninth century a change seems to have occurred in the internal structure of twill weave silks. The looms were threaded up with pairs of main warps instead of with single main warp threads. This was probably because wider looms were being developed to weave heavier silks. The main warps threaded in these looms simply had to withstand a greater strain and the most obvious way of strengthening them would have been to use them in pairs rather than singly[31]. Although one cannot say that the Crépy silk was a single main warp, twill weave silk on the available evidence, the decorative markings on the bodies of the lions as well as the inscription allow for the possibility that it was woven during the reign of Basil I and his son Constantine (867–79). Certainly, Lion silks were documented in churches in Rome in the ninth century, amongst them a gift to St. Martins from Pope Gregory IV (827–44)[32]. Also, it is worth noting that several Byzantine silks reached the churches of Rome in this period via the Papacy.

A fifth inscribed, Imperial Byzantine, Lion silk is known only from the written description of an anonymous author. This writer reported that Bishop Gaudry of Auxerre (918–33) gave to St. Eusèbe, Auxerre a Lion silk with the following inscription:
'Επὶ Λέοντος τοῦ φιλοχρίστου δεσπότου 'During the reign of Leo, the devout ruler'.
The Auxerre Lion silk is said to have resembled another silk already in the treasury of the church. Is it possible that a sixth inscribed Lion silk existed[33]? Concerning the silk presented by Bishop Gaudry it is fascinating to speculate about whether an Imperial Byzantine Lion silk could have been purchased on the open market. Where did the Bishop get his Lion silk from?

[31] The surviving silks datable to this period were fully analysed in my doctoral thesis. A chapter on these silks will be included in the planned publication on Byzantine silk weaving.

[32] Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne, I, II. Paris 1892, II, 83 line 4, 75 lines 18–19, 18 line 23 (–from Alexandria?) 77, line 28 (–from Tyre?) 9, lines 6–7, 194 lines 31–2, from Byzantium? For the gift of Pope Gregory IV, see II, 76 line 29.

[33] The gift of a Lion silk to Auxerre by Bishop Gaudry (918–33) was recorded in the Gesta Pontificium Autiossodorensium, which has been edited by a number of different scholars. A. Frolow, Quelques inscriptions sur des œuvres d'art du moyen âge. *Cah. Arch.* 6 (1952) 163–64, used an edition of 1890 by M. Quantin, where the Greek inscription was transcribed into Latin. Other editions of the *Gesta* are by L. Duru, Bibliothèque historique de l'Yonne, I. Paris 1850, 375; by P. Labbe, Nova bibliotheca manuscriptorum librorum. Paris 1675, 443 and by J. Lebœuf, Mémoires concernant l'histoire ecclésiastique et civile d'Auxerre, I. Paris 1743, 214. The name of Leo occurs in the inscription on the Lion silk as edited by Quantin and Lebœuf but not as edited by Labbe.

Grabar and Frolow concluded independently, that the name of Leo on the Auxerre Lion silk referred to the Emperor Leo VI (886–912)[34]. I can see no reason why the inscription could not equally indicate the Emperor Leo III (717–41), the Emperor Leo IV (775–80) or the Emperor Leo V (813–20).

To summarise this section on the inscribed, Imperial Byzantine, Lion silks one may conclude that the Siegburg Lion silk is the only precisely datable piece and that it belongs 921–31. The Krefeld–Berlin–Düsseldorf Lion silk and the Cologne Lion silk most likely date between 976 and 1025. The lost Crépy Lion silk could date between 867 and 879. It is far from certain whether the lost Auxerre Lion silk was woven in the eighth or the ninth century. If it is true that the same kind of Lion silk was in production in the Imperial workshop for something like a century and a half, this would point to a remarkable conservatism. The three surviving Lion silks certainly reveal a tendency to adhere to traditional workshop practices.

The Lion silk at St. Servatius, Maastricht

A few Lion silks without Greek inscriptions, for example, the impressive Lion silk in the Museo Nazionale in Ravenna, may well have been woven in an Imperial Byzantine workshop, but superficial iconographical similarities should not be taken as proof that every silk with some form of comparable lion motif was woven under Imperial patronage[35]. To illustrate this point it is instructive to examine closely, the Lion silk at St. Servatius, Maastricht (Fig. 7), which was taken from the twelfth century shrine of St. Servatius (d. 384). The Maastricht Lion silk survives in five fragments and outwardly in its subject matter and composition it closely resembles an Imperial Lion silk. Stylistically and technically, however, the Maastricht Lion silk is nothing like its Imperial counterparts[36]. Once more for the sake of clarity, the main differences between this silk and the Imperial Lion fabrics will be treated under a series of separate headings.

[34] See A. Grabar, Les succès des arts orientaux à la cour byzantine sous les Macédoniens. *Münchner Jb. f. Bildende Kunst*, 3. Folge, 2 (1951) 33–36, particularly 33. Compare Frolow, *Cah. Arch.* 6 (1952) 163–64.

[35] The Ravenna Lion silk was taken from the tomb of St. Julian in Rimini in 1911. It came from the upper of two wooden coffins, both of which were enclosed in a marble sarcophagus. The Bollandists have shown that the saint celebrated in Rimini is St. Julian of Cilicia (m. early fifth century) and not St. Julian the Istrian, son of Asclepiodora (m. c. 249). St. Julian the Istrian seems to be an invention of the thirteenth century and the *Acts* of his Life date to the fourteenth century. The earliest surviving passion of St. Julian the Cilician is in the Menologion of Basil II (976–1025), see J. van den Gheyn, Un fragment des

a) Composition and style

The Maastricht lions are posed to the sides and they face the spectator like the Imperial lions, but they are shown singly and not in pairs and they measure only 22.5 to 23 cms. across. The usual tree motif and the regular decorative markings on the lions can be seen on the Maastricht silk, but the style of the design is very different from that on the Imperial Byzantine Lion silks. Whereas the Imperial Lions have smooth, sinuous outlines and markings the Maastricht animals display rough, jagged edges. Features such as the tree on the Maastricht silk, are over-enlarged and distorted. A rigid, two dimensional style characterises the Maastricht design. The roots of this style lie in the technique of the piece.

b) Technical structure

The twill weave used for the Maastricht Lion silk has a different internal structure from that observed in the Imperial Lion silks. The main warps in the Maastricht weave are grouped in threes and fours instead of being paired. At the same time the actual yarn used for the Maastricht main warps is a coarse, thick, black silk instead of a fine, undyed yarn like that of the Imperial Lion silks. The effect of using a greater number of thicker main warps and of employing less fine stepping of the outlines of the design on the Maastricht silk is obvious in stylistic terms, and yet so many authors have classed the Maastricht Lion silk alongside the Imperial Byzantine Lion fabrics[37]. The loom that wove the Maastricht Lion silk was nowhere so difficult to thread and the figure harness nowhere so difficult to manipulate as the looms that produced the Imperial Lion silks. A completely different workshop is indicated for the Maastricht Lion silk.

c) Colour scheme

Only one of the Imperial Byzantine Lion silks has been tested for its purple dye and this is the Berlin fragment of the Krefeld–Berlin–Düsseldorf Lion silk. The dye here appears to be a mixture of indogen and madder. This does not seem to be what the Maastricht craftsmen had to hand when their silk yarn was dyed, for an analysis of the dye content of the purple on their Lion silk indicated the presence of a mixture of indogen and a lichen[38].

d) Inscription

There is no inscription on the Maastricht Lion silk.

The use of a very similar Lion motif to those that appear on the Imperial Lion silks, taken in conjunction with the fact that the Maastricht design was woven down rather than across the loom, like the designs of the Imperial Lion silks, suggests that the weavers of the Maastricht textile may have been imitating the products of the Imperial Byzantine workshop. It is hardly possible to think that they had not seen an Imperial Byzantine Lion silk of the inscribed type. At the same time the technique of the Maastricht piece points towards an Islamic rather than a Byzantine workshop. Central Asian silk weaving workshops are known to have been using twill binding with three to four main warps in the ninth to tenth century[39]. Perhaps

actes de S. Julien d'Anazarbe. *AnBoll* 15 (1896) 73–76. For the discussion about which saint Julian is celebrated in Rimini consult H. Delehaye, Santi dell' Istria e Dalmazia. *Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia* 16 (Parenzo 1900) 3–4. The most comprehensive article so far concerning the contents of the wooden sarcophagus is by G. Gerola, La ricognizione della tomba di S. Giuliano in Rimini. *Bollettino d'Arte* 5 (1911) 106–20; especially 115 note 2, 117–18 and note 4, for the discussion about St. Julian's identity. There was no official Papal sanctification but St. Julian was recognised in a bull of Pope Boniface IX, dated 1389. The Lion silk has variously been dated as early as the ninth and as late as the eleventh century. On technical, stylistic and iconographical grounds I would date this silk late ninth to early tenth century. The weave is paired main warp, twill, like that of the surviving inscribed Lion silks. The Ravenna lions measure only 32 cm. in length and the design was woven across and not down the loom.

[36] The relics of St. Servatius were translated following his canonisation in 1164. It seems reasonable to think that the shrine was either completed or nearing completion by this date, but it is most often given a date of 1160–70 (Rhein und Maas, I, 245–46, no. G 8). Compare F. Bock, M. Willemsen, Die mittelalterlichen Kunst- und Reliquienschätze zu Maastricht. Köln–Neuss 1872, 29A. – One fragment of Maastricht Lion silk measuring 28.1 × 19.5 cm. with a single lion facing right, was purchased in 1888 by J. Lessing, Director of the Kunstgewerbemuseum, Berlin (inv. 88.196). The Lion silk was exhibited in Edinburgh, J. Beckwith, Masterpieces of Byzantine Art. Edinburgh 1958, 43 no. 103. It was exhibited also in Athens, Council of Europe exhibition of Byzantine Art, Athens 1964, no. 579. A catalogue of some 400 pieces of silk in the treasury of St. Servatius, Maastricht is under preparation.

[37] Technical factors can have a profound effect on the style of the design of individual silks. Cost factors too, may play a part in the quality of outline. The coarser the steps in the outline of any design the less the manipulation of the figure harness that was required to produce it, the easier the setting up of the loom and the cheaper the production of the textile, excluding the use of expensive dyes.

[38] The study of medieval textile dyes is in its infancy. I am indebted to those who donated samples for analysis, particularly to the Keepers of the Berlin Lion silk and the Maastricht Lion silk. Twelve samples of silk dyed with purple were analysed by John Harvey working under Professor Whiting of Bristol University. Tentatively two dyeing traditions were distinguished, one using indogen and madder, the other mixing indogen with a lichen. Further work is desirable to substantiate this thesis. I wish to thank John Harvey and Professor Whiting for their generous assistance.

[39] For the Central Asian silks the key articles are D. G. Shepherd, W. B. Henning, Zandaniji identified? in: Festschrift für Ernst Kühnel. Berlin 1959, 15–40 and D. G. Shepherd, Zandaniji revisited, in: Dokumenta Textilia, Festschrift für S. Müller-Christensen. München 1981.

Islamic craftsmen had an Imperial Byzantine silk to copy. Silks were sent as diplomatic gifts both to Islamic rulers and to Western Emperors from Byzantium. The surviving inscribed, Imperial Byzantine Lion silks must have reached the West as diplomatic gifts and not as merchandise[40]. No less than sixteen marriages were either negociated or arranged between Byzantium and the German Emperors from the eighth to the twelfth century[41]. Byzantine envoys definitely carried silks as gifts[42], and these may well have been old rather than contemporary silks, for some Byzantine Emperors stored, renovated and even re-used old silks[43]. In the same way silks were stored and cherished in the Islamic world and in the West[44].

[40] Byzantine silks sent as gifts to Islamic rulers were discussed by M. HAMIDULLA, Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient du Moyen Age. *Arabica* 7 (1960) 281–300. For the idea of Byzantine silks sent as dowry gifts consider H. WENTZEL, Das byzantinische Erbe der ottonischen Kaiser. Hypothesen über den Brautschatz der Theophanou. *Aachener Kunstblätter* 143 (1972) 11–96. However, the silks discussed by Wentzel, on technical grounds, are not all datable to the tenth century. These silks appear to range in date from as early as the eighth to as late as the eleventh century and they seem to represent both Byzantine and Islamic silk weaving workshops.

[41] Constantine Porphyrogenitus (913–59) certainly made it clear that marriage alliances between Byzantium and the Franks were desirable. See GY. MORAVCSIK, R. J. H. JENKINS ed., Constantine Prophyrogenitus, De Administrando Imperio (*CFHB* 1). Washington 1967, 70–73. In 945 Constantine VII sent precious gifts to Otto I. It is interesting to speculate whether the Siegburg Lion silk could have been amongst them. Romanos himself, does not appear to have had diplomatic contact with his Western contemporary Henry I (919–36). F. DÖLGER, Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453, I. München 1924, no. 651. Between the years 1000–1002 there were negociations for the marriage of Zoe, daughter of Constantine VIII and Otto III. Perhaps the Cologne Lion silk was sent in connection with these discussions. DÖLGER, Regesten, I, nos. 784, 787. If the Auxerre Lion silk was indeed woven under Leo VI and not earlier could it have reached the West in connection with marriage negociations between 898–901 involving Anna daughter of Leo VI and the future Louis III? DÖLGER, Regesten, I, no. 536.

[42] The Chronicle of Ekkehard for the year 1083 recorded that Greek legates appeared in the West bringing many great gold, silver and silk gifts. O. LEHMANN-BROCKHAUS, Schriftquellen zur Kunstgeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts für Deutschland, Lothringen und Italien, I–II. New York 1971, I, no. 2723.

[43] Theophilus (829–42) is said to have renovated Imperial garments and to have adorned them with gold embroidery. Constantine VII (913–59) restored garments according to Theophanes. C. MANGO, The Art of the Byzantine Empire 312–1453. Englewood Cliffs, N. J. 1972, 160 and 207 with sources.

[44] For example Masudi reported that patterned silks of the Umayyad Sulaiman (715–717) were kept in the court of the Abbasids and nearly a hundred years later were worn by Harun al Raschid. F. E. DAY, *Ars Orientalis* 1 (1954) 240.

B. THE IMPERIAL ELEPHANT SILK (Figs. 8 and 9)

A large silk (162 × 137 cm), at Aachen Münster treasury, with a design of elephants in medallions, was taken from the shrine of Charlemagne (d. 814) in 1843[45]. On the silk today there is only one complete repeat and part of another but originally across the silk there were at least three medallions, each with a single elephant motif[46]. The design was woven across the loom in the normal way, using a twill weave with paired main warps. Each medallion of the design measures some 78 to 80 cm. in diameter and the loom that was used to weave the Aachen Elephant silk must therefore, have been 240 cm. or more wide. If there was an even rather than an odd number of medallion repeats across the silk, that is four instead of three repeats, the width of the loom would have been quite staggering at 320 cm.

Along the lower edge of the Aachen Elephant silk are two rows of pearl shapes like those on the Siegburg Lion silk, and the following inscription is twice repeated; in one case it is only partially visible because of wear (Fig. 10):

X S T
† ΕΠΙ ΜΙ ΠΡΙΜΙ ΚΟΙ S` ΕΙΔΙΚȣ

T Δ
† ΠΕΤΡȣ ΑΡΧΟΝ Τȣ ΖΕΥΞΗΠȣ ΙΝ [....]
† Ἐπὶ Μιχ(αὴλ) πριμι(κηρίου ἐπὶ τοῦ) κοιτ(ῶνος) (καὶ) εἰδικοῦ
† Πέτρου ἄρχοντ(ος) τοῦ Ζευξήπου ἰνδ(ικτιῶνος) [....]
The inscription may be translated,
'In the time of Michael, πριμικήριος ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος and εἰδικός'.
'When Peter was the archon of Zeuxippos, indiction ....'[47].

[45] The shrine of Charlemagne at Aachen Münster is datable c. 1165–1215. E. GRIMME, *Aachener Kunstblätter* 42 (1972) 66–69, no. 44 and no. 30.

[46] P. CAHIER and P. MARTIN, *Mélanges d'archéologie* 2 (1851) 234. For bibliography on the Elephant silk consult E. GRIMME, *Aachener Kunstblätter* 42 (1972) 46.

[47] As I have interpreted them Michael's titles indicate that he was head of a bureau occupied in the running of the state factories, that he was a member of the Emperor's personal guard and perhaps that he was a eunuch. Peter was head of the state weaving factory. His office is one of four described in the bureau of the εἰδικόν as described by Philotheos in 899 and by Constantine VII in his *Book of Ceremonies*. See further, note 49 below. Many authors have transcribed the inscription on the Aachen Elephant silk, CAHIER and MARTIN, *Mélanges d'archéologie* 2 (1851) 234. F. BOCK, Byzantinische Purpurstoffe mit eingewebten neugriechischen Inschriften. *Zeitschrift des Bayerischen Kunstgewerbevereins* 2 (1894) 65 onwards. J. LESSING, Die Gewebesammlung des Königlichen Kunstgewerbe-Museums zu Berlin. Berlin 1900–13, pl. 67 with caption. CH. DIEHL, L'étoffe byzantine du reliquaire de Charlemagne, in: Bulicev Zbornik. Zagreb, Split 1924, 441–47. MARTIN and DIEHL read the name 'Michael' in the first line of the inscription on the Aachen Elephant

Ten authors have variously dated the silk from as early as 784 to as late as 1199, using an indiction number, that they believed existed at the end of the inscription. Two main points seem to have been overlooked so far. Firstly, the silk cannot be dated with the help of the indiction number, because this does not exist on the silk. The areas in the two repeats of the inscription, where this should have appeared have completely worn away. At best on the more well preserved repeat of the inscription the seventh indiction could have been mistaken for the last letter of the word denoting indiction[48].

The second point is that the titles in the inscription are found in sources dating no earlier than 843 and apparently no later than 1088[49]. This rules out the possibility that the silk was buried with Charlemagne in 814. Most often it is suggested that the silk was donated by Otto III in the year 1000. However, it could have been given later, either by Frederick Barbarossa in 1165 when Charlemagne was canonised, or in 1215 by Frederick II, upon the completion of the shrine of Charlemagne[50].

---

silk but LESSING suggested that the name should be read 'Epimachos'. The letters on the silk leave no doubt that Michael was intended. Many authors published transcriptions and translations in line with the work of both Martin and Diehl: O. VON FALKE, Kunstgeschichte der Seidenweberei. Berlin 1913, II, 13; H. J. SCHMIDT, Alte Seidenstoffe. Braunschweig 1958, 70 onwards; J. EBERSOLT, Les Arts somptuaires de Byzance. Paris 1923, 78; K. FAYMONVILLE, Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, X no. 1, 216; A. F. KENDRICK, Catalogue of Early Medieval Woven Fabrics. London 1925, 35; A. GRABAR, cited in note 34 above, 33–36; H. SCHNITZLER, Rheinische Schatzkammer. Düsseldorf 1957, no. 30; W. F. VOLBACH and J. LAFONTAINE–DOSOGNE, Propyläen Kunstgeschichte III. Berlin 1968, no. 68, 194; J. BECKWITH, as cited in note 1 above, 41; E. GRIMME, *Aachener Kunstblätter* 42 (1972), no. 30; H. WENTZEL, *Aachener Kunstblätter* 40 (1971) 18; PLÖTZEK in Rhein und Maas, I, 173 no. B3. Recently V. LAURENT (Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin. Tome II: L'administration centrale. Paris 1981, 312, n° 613) published a seal belonging to a Michael πριμικήριος ἐπὶ κοιτῶνος, βασιλικὸς νοτάριος καὶ εἰδικός. Laurent dates the seal to the eleventh century (first half) and identifies its owner with the person mentioned in the inscription on the Aachen Elephant silk – a very plausible identification which would fit very well to my dating of the silk.

[48] The indiction number was not visible in 1913 judging by the photograph of the silk published by O. VON FALKE in his 'Kunstgeschichte der Seidenweberei'. Different authors suggested that the second, the twelfth or the seventh indiction number could be seen. Amongst those that favoured the seventh indiction were BOCK, LESSING, FALKE, EBERSOLT and GRABAR cited in the previous note, as well as BECKWITH. BOCK dated the silk twelfth century, whilst the others apart from LESSING favoured a tenth century dating. LESSING thought the silk had been buried with Charlemagne in 814.

[49] The title εἰδικός is found in the *Taktikon Uspenskij* of 842–43. See DIEHL, Bulicev Zbornik, 443. Also J. BURY, The Imperial Administrative system in the ninth century with a revised text of the Kletorologion of Philotheos. London 1911, 98. The title is found in 899 in the *Treatise of Philotheos*. The bureau of the εἰδικόν is not documented in the early ninth century, see DIEHL, as above, 446. There is no mention of the εἰδικός in the early ninth century Chronicle of Theophanes. In Theophanes Continuatus ed. I. BEKKER, Bonn 1838, part 4, 173 line 13 the following passage occurs: τὰς μὲν ὁλοχρύσους τὰς δέ χρυσοϋφάντους οὔσας ἐν τῷ εἰδικῷ ... that is, 'some (fabrics) were all gold, others were interwoven with gold being in the εἰδικόν'. The earliest named identifiable official with the title under discussion is Nicetas, who served under Basil I (867–86). See Genesius, ed. A. LESMÜLLER-WERNER and I. THURN (*CFHB* 14). Berlin 1978, 50, 94–95 (=p. 71 Bonn): παραπλησίως οὖν καὶ Νικήτᾳ υἱῷ τοῦ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ εἰδικοῦ σεκρέτου καθηγουμένῳ ... That is, 'being next to Nicetas, his son, head of the bureau of the εἰδικόν'. From the tenth century onwards the spelling 'εἰδικόν' rather than 'ἰδικόν' is usual both in documents and on seals. The detailed evidence for this will be discussed in the forthcoming publication on Byzantine silk weaving. The bureau of the 'εἰδικόν' does not seem to have functioned beyond 1088, see N. OIKONOMIDES, L'évolution de l'organisation administrative de l'empire byzantin au XIe siècle. *TM* 6 (1976) 125–152, esp. ch. 6: Les finances, p. 135–41. It seems that the bureau of the 'εἰδικόν' served several different functions in the mid ninth and the tenth century. For the Cretan expedition of 949 it supplied equipment and stores. During the reign of Michael III (842–67) it acted as a place for storing the gold melted down from works of art. In the tenth century it was used to house brocaded garments. See F. DÖLGER, Beiträge zur Geschichte der byz. Finanzverwaltung. Leipzig 1927, 35–39. Compare BURY, Imperial Administrative System 98 onwards, and 80–82 for the Emperor's private treasury. In 899 Philotheos described four categories of office in the 'εἰδικόν'. OIKONOMIDES, Les listes de préséance byzantines, 123 lines 6–10. The same four categories are found again in the *Book of Ceremonies*, see REISKE, De Caerimoniis, II, 720 lines 1–4. Peter as ἄρχων served in the second category of office in the bureau of the 'εἰδικόν' as described by Philotheos and in the *Book of Ceremonies*. The four categories of office were the notaries, 'ἄρχοντες' of the factories, 'ἑβδομάριοι' of the factories and 'μειζότεροι' of the factories. Note OIKONOMIDES, Les listes de préséance byzantines, 317.

The title 'πριμικήριος' is a general one that occurs in many types of office, ecclesiastical, military, judicial administrative and domestic. See R. GUILLAND, Recherches sur les institutions byzantines, I–II. Berlin 1967, I, 300 forwards. One problem that arises concerning this title is whether Michael should be seen as 'πριμικηρίου ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος' or 'πριμικηρίου (καὶ) κοιτωνίτου', that is whether one or two separate titles were intended. DIEHL and EBERSOLT thought two titles were involved, whereas BOCK, DREGER, SCHNITZLER, SCHMIDT, VOLBACH and PLÖTZEK translated the words in the inscription as a single title; see the works cited in note 47 above. DIEHL, Bulicev Sbornik, 442 note 2, pointed out that on seals the chief of the 'κοιτωνῖται' was termed the 'ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος'. The 'κοιτών' or sleeping quarters of the Emperor were served by the 'κοιτωνῖται' or private Imperial guards and they normally were eunuchs. 'Πριμικήριος' is the title used to denote the fifth rank of eunuch as found in the *Treatise of Philotheos* (899), in the *Taktikon Beneševič* (934–44) and in the *Taktikon of the Escorial* (971–5), see OIKONOMIDÈS, Les listes de préséance byzantines 126, no. 5, 248 line 6, 268 line 24. It seems plausible that Michael was 'πριμικήριος' and that he served as one of the personal guards in the κοιτών of the Emperor. Note R. GUILLAND, Recherches sur les institutions byzantines, I, 178, 202, 269, 351.

[50] The exact location of Charlemagne's burial in the Palace Chapel in 814 remains unknown. For a discussion of the problems involved consult E. TEICHMANN, Zur Lage und Geschichte des Grabes Karls des Großen. *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 37 (1915) 141–202; J. BUCHKREMER, Das Grab Karls des Großen. *Ibid.* 29 (1907) 35 onwards; H. BEUMANN, Grab und Thron Karls des Großen zu Aachen, in: Karl der Große, Lebenswerk und Nachleben, IV. Düsseldorf 1967, 9–38; L. THORPE, Two Lives of Charlemagne. Harmondworth 1969, 84, chapter 31. In the year 1000 the body of Charlemagne was in a burial chamber at Aachen Münster, and Otto III accompanied by Count Lomello clothed the remains in white vestments. See C. CIPOLLA, *Chronicon Novaliciense*, Monumenta Novalicien-

A further point to consider is whether the name 'Zeuxippos' actually refers to an Imperial weaving establishment. So far no archaeological evidence has come to light to show that the bath at Zeuxippos built in c. 196, and which seems to have fallen out of use for this purpose after 713, was at any later time used for a silk weaving establishment[51].

At least twelve silks have been compared to the Aachen Elephant silk but it is quite obvious that none of them are the technical equal of the Imperial silk[52]. No less than 1440 manipulations of the figure-harness were required to weave one repeat of the Aachen Elephant silk[53]. This silk with its large scale, asymmetrical design using extremely finely gradated outlines, demanded of its weavers a miraculous technical dexterity. It represents the high point of Byzantine silk weaving as it has survived and the silk must have been a unique commission upon which no expenses were spared. Both technically, and stylistically from the point of view of the delicacy of outline and the fine detailing of the designs, the Lion silks with Imperial inscriptions come closest to the Aachen Elephant silk. At the same time the advanced technical complexities involved in weaving a single repeat of the Aachen design tend to suggest it belongs a stage further ahead of even the latest of the Lion silks, that is post 976–1025. My own feeling leads me to think that the Aachen Elephant silk was woven well into the eleventh century. Further evidence may even point to a somewhat later date for this magnificent silk.

sia Vetustiora, 2 (*Fonti per la storia d'Italia*). Rome 1901, III, 32, 197 forwards. There was no mention of any fabric resembling the Elephant silk.

[51] Falke, Ebersolt and Lessing thought that the name Zeuxippos in the inscription should be identified with a weaving factory. O. von Falke, Kunstgeschichte der Seidenweberei. Berlin 1921, 24; Ebersolt, Les arts somptuaires, 78; Lessing, Die Gewebesammlung, caption to plate 67. Lessing read 'χεηξίππου' but this spelling is not justified on the basis of the letters visible in the inscription. Diehl, Bulicev Sbornik, 442 suggested the spelling 'Ζευξήπου' but he thought it might have been possible to read 'Ζευξίππου' instead. – For a discussion of documentary evidence relating to the baths see C. Mango, The Brazen House. Copenhagen 1959, 40–41. R. Janin, Constantinople byzantine. Paris [2]1964, 222–224. More recently Middle Byzantine occupation of the area around the baths was indicated by R. Naumann and H. Belting, Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul (*Istanbuler Forschungen* 25). Berlin 1966.

[52] The Elephant silk most often compared to the Aachen Münster Elephant fabric is in the Louvre in Paris and this has an inscription indicating that is was woven before 962. See G. Migneon, Un tissu de soie persan du X[e] siècle au musée du Louvre. *Syria* 3 (1922) 41–43. The textile is fully analysed in *C.I.E.T.A Bulletin* 33 (1971) 22–57. The elephants on the Louvre silk, which came from St. Josse sur Mer, are only half the width of the Aachen animals and the stepping of the outlines is far more marked on the former than on the latter silk. The technical difficulties of producing the St. Josse Elephant silk were nowhere so great as those facing the weavers of the Aachen Elephant silk.

[53] Details concerning the weaving of the Aachen Elephant silk are in *C.I.E.T.A Bulletin* 6 (1961) 29 forwards.

ALEXANDRA GOULAKI VOUTIRA / THESSALONIKE

ZUR IDENTIFIZIERUNG VON PALÄOLOGENZEITLICHEN KIRCHEN IN SALONIKI *

Die festen Mauern von Saloniki, die die Stadt von allen Seiten einschlossen, sollen im späteren 13. und im 14. Jh. eine erstaunlich große Zahl von Kirchen und Klöstern umfaßt haben[1]. Von den byzantinischen Kirchen dieser Zeit sind heute nur wenige erhalten geblieben, vor allem diejenigen, die in Moscheen verwandelt wurden[2]. Nach ihrer ehemaligen Funktion können die byzantinischen Kirchen von Saloniki in zwei Gruppen eingeteilt werden:

1. Selbständige Kirchen, die nie mit Klöstern verbunden waren und von der Stadtbevölkerung benutzt wurden, z. B. τῶν Ἀρχαγγέλων oder τῶν Ἀσωμάτων (Rotonda), Hl. Demetrios, Acheiropoietos, Hag. Sophia und die kleinere Chalkeon-Kirche.

2. Kirchen, die einmal Katholika von heute nicht mehr erhaltenen Klöstern waren, z. B. Panteleimon, Apostel, Prophet Elias und sehr wahrscheinlich Hag. Aikaterine[3].

* Die vorliegende Studie ist aus einem Referat im Rahmen eines Kolloquiums im Seminar für Kunstgeschichte in Bonn hervorgegangen. Prof. Dr. H. Hallensleben und Dr. E. Voutiras danke ich sehr herzlich für hilfreiche Diskussionen. Dr. W. Erhardt (DAI Athen) bin ich für die Korrektur des ursprünglichen Textes zu Dank verpflichtet.

[1] Allgemein über die Kirchen und Klöster von Saloniki: G. Theocharides, Τοπογραφία καὶ πολιτικὴ ἱστορία τῆς Θεσσαλονίκης κατὰ τὸν ΙΔ' αἰῶνα. Thessalonike 1959, 18ff. R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Paris 1975, 341–419. C. Mango, Byzantine architecture. New York 1975, 277f. Besonders wichtig ist das neuerschienene Buch von B. Demetriades, Τοπογραφία τῆς Θεσσαλονίκης κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς Τουρκοκρατίας 1430–1912. Thessalonike 1983, das unsere Kenntnisse zur Topographie von Thessaloniki beträchtlich erweitert.

[2] Kirchen bzw. Klöster, die nicht in Moscheen verwandelt wurden, trotzdem aber bis heute erhalten sind: Blatadon, Nikolaos Orphanos-Kloster, die kleine Soteros-Kirche. Darüber s. A. Xyngopoulos, Τέσσαρες μικροὶ ναοὶ τῆς Θεσσαλονίκης ἐκ τῶν χρόνων τῶν Παλαιολόγων. Thessalonike 1952, 35 und 54ff. Demetriades a. O. (vorige Anm.) 251ff. 261f. Allgemein zur Verwandlung von Kirchen in Moscheen nach der Eroberung der Stadt durch die Türken ebda. 277–280.

[3] Die bis heute für das umgebaute Katholikon des Latomu-Klosters gehaltene kleine Kirche des Hosios David war wohl nur eine Kapelle dieses Klosters: Demetriades a. O. (Anm. 1) 319–321. Von dem Katholikon sind nach Demetriades nur Teile des Fundamentes erhalten.

Von dieser zweiten Gruppe der Klosterkirchen gehören nach kunsthistorischen Kriterien alle der spätbyzantinischen Zeit an. Die heutigen Namen dieser ehemaligen Klosterkirchen stimmen mit denen in den schriftlichen Quellen dieser Zeit nicht überein. Dort finden sich verschiedene Klosternamen, nämlich: Isaak-(Peribleptos-)Kloster, Akapniu-Kloster, Nea Moni, Philokalu, Prodromos, Pantodynamos, Gorgoepikoos u. a.[4]. Daher liegt die Vermutung nahe, daß die erhaltenen Kirchen nach der Umwandlung in Moscheen ihre ursprünglichen Namen mit der Zeit verloren und später, nach der Rückverwandlung in eine Kirche, neue Namen erhielten[5].

Anhaltspunkte für die Identifizierung des Patroziniums solcher Kirchen können einerseits aus den schriftlichen Quellen, andererseits aus den Monumenten selbst geschöpft werden.

Die schriftlichen Quellen erlauben oft, die Geschichte eines Klosters zu rekonstruieren. Wie vorsichtig man jedoch bei der Identifizierung solcher Monumente vorgehen muß, zeigt eine Überprüfung des Versuches von Theocharides, einerseits die heutige Prophet Elias-Kirche mit dem Katholikon der Nea Moni, andererseits die heutige Panteleimon-Kirche mit dem Katholikon des Peribleptos-Klosters zu identifizieren (s. u.).

Nea Moni

Das Kloster Nea Moni ist in mehreren Urkunden, Patriarchenbriefen und Codices erwähnt[6]. Daraus erfahren wir folgendes: Makarios Chumnos hat etwa um 1360 dieses Kloster gegründet; es war der Koimesis Mariens geweiht, lag an der Stelle eines alten Palastes (βασίλεια) und befand sich bis zum Jahr 1556 noch in den Händen der Christen[7]. Wenn also das Kloster Nea Moni, ein Bau des 14. Jhs., noch in der Mitte des 16. Jhs. stand, dann ist es gut möglich, daß eine der heute erhaltenen Kirchen das ehemalige Katholikon dieses Klosters ist.

[4] THEOCHARIDES a. O. (Anm. 1) 20f. JANIN a. O. (Anm. 1).

[5] Zur Identifizierung der heute erhaltenen Klosterkirchen von Saloniki sind einige Untersuchungen unternommen worden, die unten zitiert werden (s. u.).

[6] Über das Kloster Nea Moni: G. THEOCHARIDES, Δύο νέα ἔγγραφα ἀφορῶντα εἰς τὴν Νέαν Μονὴν Θεσσαλονίκης. *Μακεδονικά* 4 (1957) 315ff. mit älterer Bibliographie. Siehe auch JANIN a.O. (Anm. 1) 398f.

[7] Urkunden, die sich auf das Kloster Nea Moni beziehen (in chronologischer Reihenfolge): a. 1380–1396: Acht Patriarchenbriefe des Isidoros Glabas, Metropolit von Saloniki; einfache Erwähnung des Klosters. Sp. LAMPROS, *NE* 9 (1912) 353ff., bes. 359, 363, 369. – b. 1384: Stiftungsurkunde (Testament) des Alexios Angelos Philanthropinos; er vermacht mit dieser Urkunde das Kastell Kolindros und seine Umgebung der Nea Moni. THEOCHARIDES a. O. (vorige Anm.) 320ff. – c. 1392: Stiftungsurkunde des Demetrios Tzeringes (Archiv: Lavra); daraus erfahren wir die Gründung des Klosters (c. 1360); der Stifter des Klosters hieß Makarios und war schon vor dem Jahr 1392 gestorben. F. DÖLGER, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. München 1948, Nr. 114. – d. kurz vor 1394: Urkunde des Andreas-Klosters in Peristera. Nea Moni war der Theotokos geweiht. Spyridon LAURIOTES, Ἔγγραφα τῆς μονῆς Περιστερῶν. *Θεολογία* 5 (1927) 266. S. EUSTRATIADES, Ἱστορικὰ μνημεῖα τοῦ Ἄθω. *Hell* 2 (1929) 379, ἀρ. ια΄. – e. 1394–1401: Patriarchenbriefe: Der Metropolit von Chalkedon ist Vorsitzender des Klosters Nea Moni während des Streites mit dem Akapniu-Kloster über das Dorf Kolindros. *MM* II 200–203 und 518–520. – f. 1405: Das Kloster Nea Moni wird von dem Reisenden Ignatius aus Smolensk besucht und erwähnt. Th. LASKARIS, Ναοὶ καὶ μοναὶ Θεσσαλονίκης εἰς τὸ ὁδοιπορικὸν τοῦ ἐκ Σμολένσκ Ἰγνατίου, in: Τόμος Κ. Ἀρμενοπούλου. *Ἐπιστ. Ἐπετ. Σχ. Νομ. καὶ Οἰκον. Ἐπιστ. Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 6 (1952) 318 und 322–323. – g. 1416–1419: Enkomion auf Gabriel (Cod. Vat. Gr. 1107); danach wurde das Kloster von Makarios Chumnos gegründet, von Gabriel, seinem Schüler, Metropoliten von Chalkedon und später von Saloniki, fertig gebaut. B. LAURDAS, Ὁ Γαβριὴλ Θεσσαλονίκης. *Ἀθηνᾶ* 56 (1952) 199–214. – h. 1432: Verpachtungsvertrag des Klosters Nea Moni mit Konstantinos Manglavites. Dies zeigt, daß das Kloster bei oder nach der Eroberung der Stadt durch Murat II. im Jahr 1430 nicht zerstört wurde. THEOCHARIDES a. O. (vorige Anm.) 332ff. – i. 1556: Cod. des Panteleimon-Klosters auf dem Athos Nr. 5594; das Kloster Nea Moni, das der Koimesis der Maria geweiht war, befindet sich noch in den Händen der Christen und ein Abt existiert noch. LAMPROS, Κατάλογος, II 291, Nr. 5594. 88. – Über alle diese Urkunden ausführlicher THEOCHARIDES, *Μακεδονικά* 3 (1953–55) 334–339. DERS. a. O. (vorige Anm.).

Prophet Elias

Von dem türkischen Namen der Prophet Elias-Kirche Eski Seray Camii ausgehend, vermutet Theocharides, daß der byzantinische Palast sich in der Gegend des älteren türkischen Palastes (Eski Saray) befand, was keineswegs feststeht[8]. Sein Argument, daß der Bezirk um die Kirche auch den Namen Balaat (d. i. das griechische Wort Παλάτιον = Palast) trug, trifft nicht zu, da dieser Bezirk sich nachweislich an einer anderen Stelle der Stadt befand[9]. Hinzu kommt, daß, wie Theocharides selbst gesehen hat, die Deutung der in den Quellen genannten früheren βασίλεια auf den byzantinischen Palast von Thessaloniki viele Schwierigkeiten mit sich bringt[10]. Das wichtigste Argument gegen Theocharides' Identifizierung liegt jedoch in der Tatsache, daß, wie Demetriades gezeigt hat, die Prophet Elias-Kirche sehr wahrscheinlich schon zur Zeit Murat II., kurz nach der Eroberung der Stadt durch die Türken und auf jeden Fall vor 1478, in eine Moschee umgewandelt

[8] THEOCHARIDES a. O. (Anm. 6) 345ff. und 347f. Prophet Elias-Kirche: ebda. 343ff. mit älterer Literatur. MANGO a. O. (Anm. 1) 277 mit Anm. 25. Als die Kirche im Jahr 1957 restauriert wurde, zeigte sich, daß der Bau nach Osten und Süden auf älteren Bauresten ruht, während die nördliche und südliche Seite direkt auf dem Felsen steht: THEOCHARIDES a. O. 350f. S. PELEKANIDES, *Balkan Studies* 3 (1962) 463ff.

[9] DEMETRIADES a. O. (Anm. 1) 302f. Zur Lage des Bezirkes Balaat ebda. 136. Wahrscheinlicher ist die Lage des byzantinischen Palastes in diesem Bezirk zu suchen.

[10] Der byzantinische Palast wird kurz vor der Stiftung des Klosters Nea Moni erwähnt. THEOCHARIDES a. O. (Anm. 6) 345ff., bes. 346. Deshalb mußte Theocharides vermuten, daß er im Laufe des Zeloten-Aufstandes zerstört wurde und danach in Trümmern lag, wofür es aber keine Belege gibt.

wurde[11]. Wenn also die Nea Moni in der Mitte des 16. Jhs. noch in den Händen der Christen war, ist die vorgeschlagene Identifizierung mit der Prophet Elias-Kirche auszuschließen. Außerdem fällt es schwer anzunehmen, die Türken hätten ein griechisches Kloster in unmittelbarer Nähe ihres Palastes bis ins 16. Jh. hinein geduldet. Somit scheint die frühere Ansicht von Theocharides, daß das Katholikon der Nea Moni an der Stelle der heutigen Panagouda-Kirche stand, an Wahrscheinlichkeit zu gewinnen[12].

Kyr Isaak/Panteleimon

Theocharides hat auch versucht, die Geschichte des Kyr Isaak-Klosters zu rekonstruieren und dann das heute erhaltene Katholikon zu identifizieren[13]: Iakobos, Metropolit von Saloniki, der später unter dem Namen Isaak Mönch geworden war, hätte am Anfang des 14. Jhs. (genauer in der Zeit 1314–1318) dieses Kloster gegründet, das der Theotokos Peribleptos geweiht wurde und „mitten in der berühmten Stadt Saloniki stand“. Hier hat als Mönch auch Matthaios Blastares, Schüler des Kyr Isaak, gelebt und sein Werk geschrieben[14]. Die letzte Erwähnung dieses Klosters findet sich in zwei identischen Inventar-Notizen in den Codices Ambr. Gr. 885 (16. Jh.) und Monac. Gr. 30, wovon der zweite „von einem gewissen 'Εμμανουήλ 'Εμβαιβένη aus Monembasia im Jahre 1548“[15] angefertigt wurde. Daraus

[11] Neue Informationen aus türkischen Archiven zur Umwandlung der Prophet Elias-Kirche in eine Moschee und zu ihrer Benennung Eski Seray Camii: DEMETRIADES a. O. (Anm. 1) 301 ff.

[12] THEOCHARIDES, *Μακεδονικά* 3 (1953–55) 334–339.

[13] G. THEOCHARIDES, Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρις καὶ ἡ μονὴ τοῦ Κυρ-'Ισαὰκ ἐν Θεσσαλονίκῃ. *Byz* 40 (1970) 437 ff. JANIN a. O. (Anm. 1) 403 f.

[14] Urkunden, in chronologischer Reihe, die sich auf das Kyr Isaak-Kloster beziehen: a. 1314: Stiftungsurkunde, die im Kloster Chilandar gefunden wurde, mit einfacher Erwähnung des Kyr Isaak-Klosters. L. PETIT–B. KORABLEV, Actes de Chilandar. *VV* 17 (1911) Παράρτημα I, Nr. 27, 31 ff. – b. 1335: Notiz im Cod. der Synodalbibliothek in Moskau Nr. 236, Münchener Cod. Nr. 508, Blatt 147: Matthaios Blastares wird in beiden als Mönch im Isaak-Kloster erwähnt. THEOCHARIDES a. O. (vorige Anm.) 439 ff. – c. Nach dem ‚Synodikon‘ von Saloniki ist Iakobos, Metropolit von Saloniki in den Jahren 1295–1315, später Mönch mit dem Namen Isaak geworden. V. LAURENT, *EO* 32 (1933) 302. THEOCHARIDES a. O. (vorige Anm.) 449 f. – d. Erste Hälfte des 14. Jhs: Gedicht des Manuel Philes auf ein Evangelion des Isaak-Klosters. E. MILLER, Manuelis Philae carmina I. Paris 1855, 68–70. – e. 1395: Das Kloster ist in einer Urkunde des Isidoros Glabas erwähnt. N. A. BEES, *BNJ* 7 (1930) 145 und 148. R. LOENERTZ, *REB* 6 (1948) 181. – f. 1401: Erwähnung des Kyr Isaak-Klosters in einem Patriarchenakt dieses Jahres. *MM* II 536. – g. 1405: Erwähnung des Klosters durch den Reisenden Ignatius aus Smolensk. LASKARIS a. O. (Anm. 7 f.) 318. – h. 1548: Cod. Ambrosianus Nr. 885 und Münchener Cod. Nr. 30. Es wird das Kloster erwähnt, das der Theotokos Peribleptos geweiht wurde und „in der Mitte der berühmten Stadt Saloniki stand“. THEOCHARIDES a. O. (vorige Anm.) 450 f. Über alle diese Urkunden ausführlicher s. THEOCHARIDES a. O. (vorige Anm.).

[15] Siehe vorige Anm. Urkunden h. THEOCHARIDES a. O. (Anm. 13) 450.

schließt Theocharides, daß die beiden Codices aus der Bibliothek des Peribleptos-Klosters von Thessaloniki stammen und daß dieses Kloster sich in der Mitte des 16. Jhs. noch im Besitz christlicher Mönche befand. Schließlich identifizierte Theocharides nun das Katholikon des Isaak-Klosters mit der heutigen Panteleimon-Kirche, die von den Türken Ishakiye Camii genannt wurde[16].

Neuerdings gelang aber Demetriades der Nachweis, daß die Panteleimon-Kirche bereits um 1500 von einem Ishak Çelebi in eine Moschee umgewandelt wurde und danach die Benennung Ishakiye Camii erhielt[17]. Daher ist die vermutete Anspielung auf Kyr Isaak, den Gründer des Peribleptos-Klosters, hinfällig. Weiter bemerkt Demetriades, daß die beiden oben erwähnten Codices, die den Text von Photios' Bibliotheke enthalten, Abschriften eines erhaltenen Codex sind (Marc. Gr. 450 [10. Jh.] – 451 [12. Jh]). Die Inventar-Notiz wurde nachträglich in diesem Codex eingetragen von einer Hand, die wohl an den Anfang des 13. Jhs. zu datieren ist[18]. Der Schreiber Emmanuel Embaibenes ist eine bekannte Person und hat im 16. Jh. hauptsächlich in Italien gewirkt. Das Peribleptos-Kloster wird weiter in dem Codex Vind. Theol. gr. 19 aus dem Jahre 1196 und in dem Codex Vat. Ottob. 451 aus dem 11.–12. Jh. erwähnt[19]. Das Kloster existierte also bereits im 12. Jh., weshalb die Identifizierung mit der Panteleimon-Kirche nicht mehr aufrechterhalten werden kann.

Apostelkirche

Aufgrund der Untersuchung des erhaltenen Schmucks der Kirche hat Xyngopoulos versucht, das Patrozinium der Apostelkirche, auf türkisch Cezerî Kasim Paşa Camii oder Soğuk Su Camii, zu identifizieren[20]. Gründer des Baus war der Patriarch Niphon, wodurch das Monument in seine Zeit (1310–1314) datiert ist[21]. Die Wandmalereien der Kirche stellen

[16] Panteleimon-Kirche: THEOCHARIDES a. O. (Anm. 13) 454 ff. mit älterer Literatur. S. noch: *BCH* 78 (1954) 139. H. HALLENSLEBEN, *Ist. Mitt.* 15 (1965) 213 mit Anm. 22 und 28. A. TSITOURIDOU, *Zograf* 6 (1975) 14 ff.

[17] DEMETRIADES a. O. (Anm. 1) 304, bes. 356 mit Anm. 95. Nach den Untersuchungen von Demetriades steht jetzt fest, daß das Ishakiye Camii, das Pişmaniye Camii und das Ishak Paşa Camii verschiedene Bauten sind: s. DEMETRIADES a. O. 304, 315 und 316. Anders THEOCHARIDES a. O. (Anm. 13) 456 ff.

[18] DEMETRIADES a. O. (Anm. 1) 357. E. MARTINI, Textgeschichte der Bibliothek des Patriarchen Photios von Konstantinopel. Leipzig 1911, 17–19.

[19] DEMETRIADES a. O. (Anm. 1) 358.

[20] A. XYNGOPOULOS, Μονὴ τῶν 'Αγ. 'Αποστόλων ἢ μονὴ τῆς Θεοτόκου; in: Προσφορὰ εἰς Σ. Κυριακίδην (*'Ελληνικά*, Παραρτ. 4). Thessaloniki 1953, 726–735. DEMETRIADES a. O. (Anm. 1) 307 f.

[21] Über Apostelkirche und ihre Datierung s. A. XYNGOPOULOS, 'Η ψηφιδωτὴ διακόσμησις τοῦ ναοῦ τῶν 'Αγ. 'Αποστόλων Θεσσαλονίκης. Thessalonike 1953, 6. H. HALLENSLEBEN, *Ist. Mitt.*

Szenen aus dem Marienzyklus und alttestamentliche Szenen dar, die sich den Theologen nach auf Maria beziehen[22]. Über der Nordtür, die zum Kernnaos hinleitet, gibt es in einem breiten Tympanon die Darstellung des Weihnachtssticharion, das ebenfalls Maria galt[23]. Alle diese Darstellungen, die Maria hervorheben, weisen darauf hin, daß das Kloster der Gottesmutter geweiht war. Das bestätigt eine Darstellung des Bogenfeldes über dem Haupteingang zum Kernnaos[24]. Dargestellt ist die thronende Gottesmutter mit dem Kind, von den beiden Erzengeln Michael und Gabriel flankiert, und links darunter der Mönch Paulus, im Gebetgestus kniend, der durch die Beischrift als zweiter Stifter der Kirche bezeichnet wird. Es ist bekannt, daß an dieser Stelle normalerweise der Heilige dargestellt ist, auf dessen Namen die Kirche bzw. das Kloster geweiht wurde[25]. In diesem Fall ist höchstwahrscheinlich Maria, die Gottesmutter, in Anspielung auf den Klosternamen dargestellt. Viele Klöster in Saloniki waren Maria geweiht[26]. Aber die „bedeutendsten und größten" dieser Zeit waren vielleicht die zwei von Ignatius aus Smolensk[27] erwähnten Klöster, das des Kyr Isaak oder Peribleptos-Kloster und das Gorgoepikoos-Kloster. Xyngopoulos[28] hat mit Recht das zweite mit der Apostelkirche in Verbindung gebracht, was als eine sehr wahrscheinliche Hypothese gelten kann.

Hag. Aikaterine

Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch die Aikaterine-Kirche einmal Katholikon eines Klosters war[29]. Dies beweisen, außer der Ähnlichkeit im

---

13–14 (1963–64) 145 Anm. 53 und S. 168. Ders., *Ist. Mitt.* 15 (1965) 213 mit Anm. 23 und S. 214. N. Nikonanos, Οἱ Ἅγιοι Ἀπόστολοι Θεσσαλονίκης. Thessalonike 1972. Janin a. O. (Anm. 1) 352–354. Mango a. O. (Anm. 1) 277 Abb. 301–303.

[22] Xyngopoulos a. O. (Anm. 20) 730ff. S. Kissas, *Zograf* 7 (1977) 52ff.

[23] Xyngopoulos a. O. (Anm. 20) 732ff.

[24] Xyngopoulos a. O. (Anm. 20) 733f. Kissas a. O. (Anm. 22).

[25] Ein Parallelfall in der Kachrie Camii in Istanbul, s. Xyngopoulos a. O. (Anm. 20) 734 mit Anm. 24.

[26] Marienklöster s. Janin a. O. (Anm. 1) 375ff.

[27] Laskaris a. O. (Anm. 7f.) 315ff., bes. 320 und 326.

[28] Xyngopoulos a. O. (Anm. 20).

[29] Aikaterine-Kirche: Ch. Diehl–Le Tourneau–H. Saladin, Les monuments chrétiens de Salonique. Paris 1918, Taf. LVIII. Xyngopoulos a. O. (Anm. 2) 80, 82. S. Pelekanides, Καλλιέργης. Athen 1973, 110, 111. Janin a. O. (Anm. 1) 346. Mango a. O. (Anm. 1) 277, Abb. 304. Hallensleben a. O. (Anm. 21) 213, 214, Abb. 50, 2. Die Aikaterine-Kirche liegt im Nordwesten der Stadt, in der Nähe der Mauer und der Apostelkirche, westlich der Prophet Elias-Kirche. Als sie Moschee war, hieß sie auf türkisch Jakoub Pascha Camii. Eine Kirche oder ein Kloster der H. Aikaterine in Saloniki ist durch keine schriftliche byzantinische Quelle bekannt. Das heutige Patrozinium wurde erst am Anfang des Jahrhunderts der Kirche gegeben. Es handelt sich um eine Kreuzkuppelkirche mit Umgang. Sie ist nach dem

Bautypus zu den anderen paläologischen Kreuzkuppelkirchen, die Asketen- und Mönchdarstellungen, die den Umgang schmücken[30]. Über die ursprüngliche Benennung des Klosters könnte vielleicht die Wandmalerei Aufschlüsse geben[31]. Im Kernnaos sind außer den Engeln und Maria, die den heute verlorenen Pantokrator in der Kuppel umschlossen, in den oberen Partien Darstellungen der großen Feste erhalten, während in den unteren Partien des Kernnaos zahlreiche Wundertaten Christi dargestellt sind. Ausführlicher sind auf der Südwand von Osten nach Westen die folgenden Szenen dargestellt: Hochzeit zu Kanaa, Vertreibung der Händler aus dem Tempel, Heilung des Gelähmten, Christus und die Samariterin. Auf der Westwand: Heilung des Blinden. Auf der Nordwand: Heilung der zehn Pestkranken. Auf den West- und Nordseiten des Kernnaos sind noch andere unbekannte Wunder Christi dargestellt. An den beiden Kuppeln des nördlichen Umgangs kommen in Tondi Christusdarstellungen vor, einmal als Christus Emmanuel (nordöstliche Kuppel) und einmal Christus in der Gloriole (nordwestliche Kuppel), die von zwei Engeln getragen wird[32]. An der nördlichen Außenseite der Kirche und in der dritten Blendnische von Norden ist eine Darstellung der thronenden Gottesmutter mit dem Christuskind erhalten. Vor dreißig Jahren waren neben ihr ein kniender betender Mönch sowie eine beschädigte Beischrift noch zu sehen, die heute nicht mehr erhalten sind. Es ist fraglich, ob diese Malerei zum Programm des Naos gehört. Möglicherweise gehört sie zu einem Parekklesion; auf jeden Fall ist sie Teil des Außenschmucks der Kirche, was in paläologischer Zeit nicht selten ist[33].

Von den erhaltenen Darstellungen des Innenraumes gehören die meisten dem Christuszyklus an. Weiterhin ist Christus auch in zwei der Umgangskuppeln dargestellt (die zwei übrigen Kuppeln sind noch nicht gereinigt). Es ist gut möglich, daß diese Darstellungen auf das ursprüngliche Patrozinium anspielen. Danach war das Kloster Christus geweiht.

---

2. Weltkrieg restauriert worden, das Monument blieb aber bis heute unpubliziert. Es wird allgemein für einen Bau der ersten Hälfte des 14. Jhs. gehalten. Zur Datierung der Kirche s. noch Slobodan Ćurčić, Gračanica (1979) 3 mit Anm. 7, bes. 71 mit Anm. 6–9 (Erwähnung der auf dendrochronologischer Grundlage beruhenden Datierung durch C. Striker und P. Kuninholm). Über die türkische Benennung der Kirche s. zuletzt Demetriades a. O. (Anm. 1) 303.

[30] Im Umgang: Hl. Euthymios, Daniel der Stylit, unbekannter Stylit, Hl. Ioannes Kolobos u. a. Ein großer Teil des Umgangs muß noch von dem türkischen Mörtel gereinigt werden.

[31] Die Wandmalereien der Aikaterine-Kirche sind unpubliziert, deswegen stützen sich die hier gemachten Beobachtungen auf Autopsie.

[32] Kurz erwähnt in *BCH* 78 (1954) 140.

[33] Vgl. z. B. Prophet Elias-Kirche (nach Autopsie): Nischen an den Außenseiten mit Wandmalereien geschmückt.

Christusklöster

In Saloniki waren die Christus geweihten Klöster nicht so zahlreich wie die der Gottesmutter[34]. Fünf der größten Christusklöster der Stadt waren noch am Anfang des 15. Jhs. erhalten und wurden von Ignatius aus Smolensk besucht und erwähnt[35]. Da die Aikaterine-Kirche bis heute erhalten ist, ist es sicher, daß sie auch in der Zeit des Ignatius (d. h. Anfang des 15. Jhs.) stand. Zweifellos war sie das Katholikon eines der größten und bedeutendsten Klöster der Stadt[36]. Demnach ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß sie eines der von Ignatius erwähnten Klöster ist. Die Christus geweihten und von Ignatius erwähnten Klöster sind die folgenden:

1. Das Blatadon-Kloster. Es steht heute noch in der Nähe des Heptapyrgion. Wie Theocharides gezeigt hat, dürfte es im dritten Viertel des 14. Jhs. (1351–1371) von den beiden Brüdern Blatades, Markos und Dorotheos, gegründet worden sein[37]. Der vollständige Name des Klosters lautet: Μονὴ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Παντοκράτορος.

2. Das Latomu-Kloster. Dieses ist unter dem Namen Kloster τοῦ Μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος schon im 9. Jh. bezeugt. Die heute noch erhaltene Kirche des Hosios David war wohl ursprünglich eine Kapelle dieses Klosters[38].

3. Das Philokalu-Kloster, das unter dem Namen Kloster τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Παντοκράτορος τοῦ Φιλοκάλους schon im Jahr 1210 erwähnt wird[39]. Es ist heute unbekannt, wo es gelegen war. Da es aber schon am

[34] Janin a. O. (Anm. 26).

[35] Ignatius hat im Jahr 1405 folgende „bewundernswerte" Klöster in Saloniki besucht (s. o. Anm. 7f.): 1. Blatades, 2. Isaak, 3. Latomu, 4. Akapniu, 5. Nea Moni, 6. Philokalu, 7. Metochion Chourtiat, 8. Prodromos, 9. Pantodynamos, 10. Gorgoepikoos. Davon hat man Nr. 1, 3, 5, 8 und 10 identifizieren können. Über das Metochion Chourtiat s. Janin a. O. (Anm. 1) 414f. Zuletzt lokalisierte Demetriades a. O. (Anm. 1) 309f. das Prodromos-Kloster an der Stelle der Fethiye Camii etwas südlich der Demetrius-Kirche. Christus-Klöster von Ignatius besucht: Blatadon, Latomu, Philokalu, Akapniu, Pantodynamos.

[36] Xyngopoulos a. O. (Anm. 2) Einleitung S. ε΄.

[37] Blatadon-Kloster: G. Theocharides, Οἱ ἱδρυταὶ τῆς μονῆς Βλατάδων, in: Πανηγυρικὸς τόμος τῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου τοῦ θανάτου τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης 1359–1959. Thessalonike 1959, 49ff. Siehe noch G. Stogioglou, Ἡ ἐν Θεσσαλονίκῃ πατριαρχικὴ μονὴ τῶν Βλατάδων. Thessalonike 1971. Janin a. O. (Anm. 1) 356ff.

[38] Über Hosios David: Janin a. O. (Anm. 1) 392ff. mit älterer Literatur. Demetriades a. O. (Anm. 3).

[39] Philokalu-Kloster: Janin a. O. (Anm. 1) 418f. A. Tsitouridou, Le monastère de Philokalès à Thessalonique. Extrait du Recueil des travaux du colloque international Sava Nemanjić-Saint Sava, Histoire et tradition (*Colloques scientifiques de l'Académie serbe des sciences et des arts*, vol. VII, *Présidence* vol. I). Beograd 1979, 263ff. Theocharides, *Μακεδονικά* 21 (1981) 319–348.

Anfang des 13. Jhs. existierte, ist eine Identifikation mit der Aikaterine-Kirche ausgeschlossen.

4. Das Akapniu-Kloster, dessen Gründer der Heilige Photios aus Thessalien ist, der Kaiser Basileios II. auf seinen Feldzügen begleitete, ist etwa nach 1018 anzusetzen[40]. Obwohl die Lokalisierung dieses Klosters bis heute unbekannt bleibt, kann es wegen seiner frühen Datierung auch nicht mit Hag. Aikaterine identifiziert werden.

5. Das Pantodynamos-Kloster[41], das aufgrund dieses Beinamens mit Sicherheit Christus geweiht war, ist in keiner anderen byzantinischen Quelle außer in der Ignatius-Beschreibung erwähnt. Vakalopoulos[42] wollte das Katholikon dieses Klosters mit der kleinen Soteros-Kirche an der Via Egnatia identifizieren. Eine solche Identifikation scheint aber, abgesehen von anderen Schwierigkeiten, schon wegen der kleinen Dimensionen der Kirche ausgeschlossen zu sein; es handelt sich eher um ein Parekklesion. Laskaris[43] hat vermutet, daß dieses Pantodynamos-Kloster mit dem Pantokrator-Kloster identisch sei, das in den Patriarchenbriefen der Jahre 1400–1401 erwähnt wird und dessen Stifter der Metropolit von Saloniki Dorotheos ist, der später als Abt des Klosters Theodotos genannt wurde. Die Identifizierung ist aber unmöglich, da, wie Theocharides gezeigt hat[44], diese Patriarchenakten sich auf das Blatadon-Kloster beziehen. Außerdem sind Pantokrator und Pantodynamos als Beinamen nicht völlig identisch. Pantodynamos bedeutet allmächtig, was zu den Darstellungen der Wundertaten, wie in Hag. Aikaterine, sehr gut paßt[45].

[40] Akapniu-Kloster: Janin a. O. (Anm. 1) 347f.

[41] Pantodynamos-Kloster: Janin, a. O. (Anm. 1) 416f. als Pantokrator-Kloster erwähnt.

[42] A. Vakalopoulos, Τὸ ἐν Θεσσαλονίκῃ παρεκκλήσιον Παναγίας τῆς Ἐλεούσης. *ΕΕΒΣ* 12 (1936) 239–250, bes. 247 mit Anm. 1. S. zuletzt Demetriades a. O. (Anm. 1) 262.

[43] Laskaris a. O. (Anm. 7f.) 326.

[44] Theocharides a. O. (Anm. 37).

[45] Es gibt noch eine Reihe von kleineren Klöstern, die Christus Soter geweiht waren, von denen aber keines, entweder aus topographischen oder aus chronologischen Gründen, mit der Aikaterine-Kirche identisch sein kann:

1. Ἁγιομαυρίτου, Janin a. O. (Anm. 1) 416 Anm. 1: Das Kloster existierte schon im Jahr 1294. Seine Lokalisierung ist nach dem Ausdruck „κατὰ τὴν Θεσσαλονίκην" eher außerhalb der Stadt. – 2. Κῦρ Κύρου, Janin a. O. (Anm. 1) 416: Es ist mit der kleinen Soteros-Kirche südlich des Galeriusbogens in der Nähe von Panagouda verbunden. Anders Xyngopoulos a. O. (Anm. 2) 67ff. und Theocharides a. O. (Anm. 7) 346ff. – 3. Σωτῆρος Χριστοῦ, sog. τοῦ μάκρωνος, Janin a. O. (Anm. 1) 417: nördlich der Hag. Sophia. – 4. Σωτῆρος Χριστοῦ, im Metochion des Hl. Paulus westlich von Hl. Georgios: S. Kyriakides, *Μακεδονικά* 3 (1953–55) 373ff. – 5. Φιλανθρώπου Χριστοῦ, Janin a. O. (Anm. 1) 417: nicht weit von der Metropolis lokalisiert.

Dieses Pantodynamos-Kloster ist also nur durch die Erwähnung des Ignatius bekannt, der es – vielleicht nicht zufällig – unmittelbar vor dem Gorgoepikoos-Kloster (Apostelkirche) genannt hat.

Aufgrund der oben angestellten Überlegungen ist es daher sehr wahrscheinlich, daß die Aikaterine-Kirche das Katholikon eines Christus mit dem Beinamen Pantodynamos geweihten Klosters war.

Trifft diese Identifizierung zu, so kann man weiter die Vermutung anstellen, daß die im Itinerar des Ignatius aus Smolensk genannten Klöster von Thessaloniki nicht in beliebiger Reihenfolge erwähnt werden, sondern vielmehr einem Besucher-Weg durch die Stadt entsprechen[46]. Das Blatadon-Kloster, das als erstes genannt wird, befindet sich nämlich im NO der Stadt, neben der Akropolismauer, und die Apostelkirche (wohl Gorgoepikoos-Kloster) in der unmittelbaren Nähe des Axios-Tors im SW der Stadt. Die Aikaterine-Kirche befindet sich nicht weit von der Apostelkirche in nordöstlicher Richtung.

[46] S. o. (Anm. 35).

BESPRECHUNGEN

Dumbarton Oaks Bibliographies Based on Byzantinische Zeitschrift. Series II. Literature in Various Byzantine Disciplines 1892–1977. Vol. 1. Epigraphy. Edited by Jelisaveta STANOJEVICH ALLEN and Ihor ŠEVČENKO. London, Mansell 1981. XXII, 386 S. 4°. £ 47.–.

Mit diesem Band beginnt eine neue Serie des für den kunsthistorischen Sektor schon sehr gut eingeführten Unternehmens ‚Dumbarton Oaks Bibliographies', die einzelnen byzantinistischen Grundlagenwissenschaften gewidmet ist. Im vorliegenden Band ist die Epigraphik aufbereitet, der zweite wird Numismatik, Sigillographie und Heraldik umfassen.

Weiterhin ging man nur von der III. Abteilung der *BZ* aus, wobei der Band 70 (1977) die zeitliche Obergrenze bildet. Aus vorwiegend technischen Gründen (anderer Satzspiegel) konnte die Bibliographie der *BSl* noch immer nicht berücksichtigt werden. Die Vorteile und Schwächen dieses Systems liegen auf der Hand. Die Kurzanzeigen, die die einzelnen Zitate in der *BZ* vorstellen, sind naturgemäß sehr unterschiedlich; mancher kleine Artikel, der nur ein Randgebiet berührt, ist verhältnismäßig ausführlich behandelt, die wichtigsten Werke gehen leer aus, da eigene Rezensionen vorgesehen sind. Das Moment des Zufälligen kommt bes. beim Abschnitt über die nicht-griechischen Inschriften klar zutage.

Der enorme Umfang (von fast 2500 Zitaten) ließe auf eine voll entwickelte und in der Methodik ausgereifte Disziplin schließen, doch dem ist nicht so. Im Unterschied zur antiken und auch noch zur spätantiken griechischen Epigraphik ist die byzantinische durchaus entwicklungsbedürftig. Schon so manches ehrgeizige Unternehmen wurde initiiert, aber bis heute sind die Ergebnisse eher bescheiden.

Umso wichtiger ist diese Bibliographie zur Orientierung über die bisher geleistete Arbeit und als Ausgangsbasis für jede weitere Forschung; man kann nun viel leichter klären, ob bzw. wo bestimmte Inschriften bereits publiziert sind. Die Fülle des oft sehr unterschiedlichen Materials ist zunächst klar gegliedert und geordnet, sie wird darüber hinaus aber auch durch vorzügliche Indizes hervorragend aufbereitet. Abgesehen vom geographischen Index ist der ‚General Index' eine reichhaltige Fundgrube. Neben Namen, Rangtiteln, Ämtern, Berufen und vielen Sachtiteln findet sich ein höchst willkommener Abschnitt über alle mehr oder weniger genau datierten Inschriften. Bei der Erstellung dieser Indizes sind die Herausgeber (und hier liegt natürlich auch der entscheidende Beitrag von I. ŠEVČENKO) nicht nur vom Titel des Artikels oder Buches und eventuellen Kurzkommentaren in der *BZ* ausgegangen, sondern haben in vielen Fällen die Publikationen selbst in die Hand genommen und konnten sie so viel intensiver auswerten. Wollen wir hoffen, daß die byzantinische Epigraphik nun endlich den überfälligen Aufschwung schafft.

Werner Seibt

Alexander KAZHDAN–Giles CONSTABLE, People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies. Washington, D.C., Dumbarton Oaks 1982. XXI, 218 S. ISBN 0-88402-103-3. $ 12,50.

Es hieße den Untertitel des vorliegenden Werkes mißverstehen, würde man sich davon eine Einführung in die byzantinischen Studien erwarten; dazu beschränkt es sich viel zu sehr

auf bestimmte Schwerpunkte, auch in den Literaturangaben. Was die Autoren vielmehr zu bieten bestrebt sind, das ist eine Einführung in eine bestimmte Art, Byzantinistik zu betreiben, eine Art, die abgeht vom positivistischen Faktensammeln und statt dessen versucht, das vorhandene Faktenmaterial durch neue Fragestellungen und neue Interpretationsmethoden besser zu erschließen.

Das Vorwort stammt von CONSTABLE, der gleich eingangs feststellt, daß das Buch selbst in allen wesentlichen Punkten das Werk KAZHDANS sei. Der Leser kann die Richtigkeit dieser Feststellung nach der Lektüre des Buches nur bestätigen: Viele der ausgeführten Gedanken, viele der Fragestellungen sind ihm von K. vertraut, manches – etwa die Kapitel über Literatur und über die Kontinuitätsfrage – wurde sehr ähnlich erst vor kurzem von ihm publiziert. Warum dann die Doppelautorenschaft auf dem Titelblatt? Auch hierfür im Vorwort eine Erklärung C's, die im Text allenthalben ihre Bestätigung findet: Das Buch ist zwar in seiner Gesamtheit die Summe von Vorträgen und Vorlesungen, die K. nach seiner Emigration in verschiedenen europäischen Städten gehalten hat; aber so, wie es uns vorliegt, spiegelt es doch darüber hinaus die intensive Beschäftigung eines Mediävisten mit den Thesen des Autors wider: Was C. einbringt, das sind immer wieder Hinweise auf ähnliche oder unterschiedliche Erscheinungen im westlichen Mittelalter und auf entsprechende Literatur. Das ist ein prinzipiell sehr wertvoller Beitrag, denn in dieser komparatistischen Richtung wird – auf allen Gebieten, sei es Literatur- und Geistesgeschichte, sei es Wirtschafts- und Sozialgeschichte – in Zukunft noch manches zu tun sein, weniger im Sinne des traditionellen Aufdeckens von Einflüssen in der einen oder der anderen Richtung als im Sinne des Erhellens von Gründen für ähnliche (allenfalls auch nur scheinbar ähnliche) Entwicklungen – wenn man so will, ein weites Feld für strukturale Untersuchungen, gefördert durch das allenthalben feststellbare Zurückgehen des Primats der politisch-militärischen Geschichte innerhalb der historischen Forschung.

Sich mit dem Buch in der notwendigen Ausführlichkeit auseinandersetzen hieße ein neues Buch schreiben. Da dies weder in unserer Absicht noch in unseren Möglichkeiten liegt, werden wir uns hier darauf beschränken, K's Vorgangsweise an einigen Beispielen zu diskutieren und aufzuzeigen, wo aus unserer Sicht deren Grenzen und Schwächen liegen.

Im einleitenden Kapitel wird die wissenschaftstheoretische Position des Verf. dargelegt und gegen andere, als traditionell bezeichnete Positionen abgegrenzt, was manchmal nicht ganz ohne übertriebene Polarisierung abgeht. So heißt es auf S. 7: „We cannot reject the connection of historians with their sociopolitical environment... while it is a truism that historians should collect facts, they have never been able to do so without premises". Das ist durchaus einsichtig, ja fast ein Gemeinplatz; warum dann hinzufügen „this may sound heretical", so als ob diese geschichtstheoretische Grundwahrheit nicht Allgemeingut wäre? Das große Interesse unserer Zeit für Byzanz sieht K. in enger Verbindung mit dem Interesse für autokratische und bürokratische Regimes. Das scheint mir etwas übertrieben; vor allem aber halte ich es für methodisch unvertretbar, hiefür das rein persönliche Bekenntnis des Günther Weiß zu seinem verstorbenen Vater als Beleg heranzuziehen.

Auf S. 53, innerhalb des Kapitels „The material environment of Homo byzantinus", wird der Versuch unternommen, aus der Lebensdauer von Schriftstellern verschiedener Zeitabschnitte Schlüsse auf die durchschnittliche Lebenserwartung in den betreffenden Zeiträumen und damit indirekt auf die wirtschaftliche Situation zu ziehen. Zwar sichert sich K. mit vorsichtigen Formulierungen wie „though of limited validity" und „if they reflect demographic reality to any extent" etwas ab. Aber mir scheint dieser ganze Versuch überhaupt fragwürdig zu sein. Der Verf. errechnet als durchschnittliche Lebensdauer der Autoren der Komnenenzeit („Byzantine writers of the end of the eleventh to the twelfth century") 71 Jahre. Ihre westlichen zeitgenössischen Kollegen seien demgegenüber nur 68, griechische und lateinische Autoren des 6. Jhs gar nur 62, jene des 4. Jhs immerhin 67 Jahre alt geworden. Nun liegen, wie korrekt mitgeteilt wird, gerade den Extremwerten (62 bzw. 71 Jahre) die Daten von nur 13 bzw. 15 Autoren zugrunde. Das ist an sich schon eine äußerst dürftige Basis; und wenn man noch in Rechnung stellt, daß ja die Lebensdaten der Autoren in den wenigsten Fällen genau bestimmbar und oft genug kontroversiell – mit Abweichungen von 10 und mehr Jahren – sind, so muß man sich doch fragen, ob eine solche Aufstellung überhaupt einen Sinn hat. Gewiß, die Frage nach der Lebenserwartung der Menschen in einer bestimmten Epoche ist legitim und letztlich auch interessanter als die nach dem Monat des Beginns irgend einer Schlacht, und die Forderung K's, die vorhandenen Materialien neu zu befragen anstatt durch emsige Detailforschung weitere Mosaiksteinchen an die vorhandenen anzureihen, hat – mit Einschränkungen – ihre Berechtigung. Aber unsere Quellen haben nun einmal hinsichtlich ihrer Aussagekraft auch Grenzen, die man wohl oder übel hinnehmen wird müssen, will man sich nicht dem Vorwurf der leichtfertigen Überinterpretation oder Manipulation aussetzen.

Ähnlich verhält es sich mit den Angaben zur Ernährung, auf die im selben Kapitel (S. 55f.) eingegangen wird. Natürlich freuen wir uns, wenn wir vor allem in den Typika präzise Angaben über Art und Menge der pro Person konsumierten Lebensmittel finden (Nebenbei: Der Leser mag einen Hinweis auf GAUTIERS Edition des Pantokrator-Typikons vermissen, wird aber die gebotene Literaturangabe zu den westlichen Verhältnissen dankbar annehmen; eine vergleichende Studie von M. DEMBIŃSKA ist in Kürze zu erwarten). Aber die Unsicherheiten sind vielfältig: Es handelt sich durchwegs um monastische Einrichtungen, die Angaben sind (in den Typika) normativ, nicht deskriptiv, manche Quellen sind von zweifelhafter Seriosität (Ptochoprodromika!), die Mengenangaben sind manchmal unglaubwürdig und differieren jedenfalls auch zwischen zeitlich und typologisch einander nahen Quellen beträchtlich. K. geht auf diese Problematik ein; dabei unterläuft ihm allerdings ein Versehen: In allen drei Stellen, die er als Beleg für hohen Fleischkonsum heranzieht, beziehen sich die Mengenangaben auf Getreide bzw. Brot, nicht auf Fleisch, das z.T. gar nicht vorkommt.

Nun noch ein paar Gedanken zum Literaturkapitel, das mit dem Aufsatz K's in *JÖB* 28 (1979) 1–21 auf weite Strecken identisch ist. Am Beginn des Kapitels steht die Feststellung, die Werke von KRUMBACHER und HUNGER seien „not literary histories in the modern sense of the term". Leider erfahren wir aber im Grunde nicht, wie eine solche Literaturgeschichte im modernen Sinn beschaffen sein soll oder etwa, ob es dafür Beispiele oder ein Modell aus einer verwandten Disziplin gibt. Freilich, da und dort erhalten wir Fingerzeige, in welcher Richtung sich K. eine moderne Geschichte der byzantinischen Literatur vorstellt. Die bisherigen formalen, teilweise auch funktionalen Einteilungskriterien sind ihm fragwürdig, weil sie nie allen Phänomenen voll gerecht werden können. Da wird das Zerreißen von Autorenpersönlichkeiten zugunsten der formalen Ordnungsprinzipien kritisiert, ein Vorwurf, der KRUMBACHER gegenüber kaum berechtigt ist, eher noch HUNGER gegenüber, der diesen Nachteil als Preis für ein besonders intensives und in seiner Art neues Ausleuchten der literarischen Genera als solcher bewußt in Kauf nimmt. Des weiteren werden Grenzüberschreitungen verschiedenster Art aufgezeigt: Gern wird man K. zustimmen, daß in der byzantinischen Literatur zwischen theologischer und profaner Literatur kein scharfer Trennungsstrich zu ziehen ist, ebenso wenig wie zwischen Dichtung und Prosa. Daß das Geschichtswerk des Ioannes Kantakuzenos eine Brückenfunktion zwischen hoch- und volkssprachlicher Literatur erfülle, weil darin einmal ein volkssprachlicher Brief (jener des türkischen Sultans) voll zitiert wird, will hingegen weniger einleuchten. Die Feststellung, die Liebesromane seien von den Byzantinern als allegorische Darstellung des Erlösungsstrebens der Seele verstanden worden, ist interessant, wird aber in keiner Weise begründet, lediglich

durch einen dürren Verweis auf ein Buch von Poljakova belegt. Wie auch immer – eine „real history of Byzantine literature", die K's Postulaten gerecht wird, werden wir wohl noch längere Zeit entbehren müssen (ihre Abfassung käme der Quadratur des Kreises gleich), aber K's stetes Bestreben, etablierte Ordnungskriterien in Frage zu stellen und andererseits bisher unbeachtete Verbindungslinien aufzuzeigen, gibt doch immer wieder willkommene Denkanstöße.

Im selben Kapitel heißt es auf S. 100: „... much work still needs to be done on the metrical systems of both prose and poetry in the Middle Ages." Das ist unbestreitbar; aber zu behaupten, „that most scholars see Byzantine literature as a combination of existing elements, a mosaic of ancient clichés, or an exercise in formal and technical skill", das heißt die Bemühungen einiger Dutzend Forscher – angefangen von Paul Maas, ich nenne bewußt nur diesen einen, schon historischen Namen – um das Spezifische und Neue der sprachlich-metrischen Formen der byzantinischen Literatur und gerade auch um die Funktionen der betreffenden Gebilde totzuschweigen. Die in diesem Zusammenhang aufgestellte Behauptung, der Wechsel vom quantitierenden zum akzentuierenden System „has been attributed to Syrian influence", ist zwar nicht rundweg falsch, aber doch irreführend, weil nicht dazugesagt wird, daß dies nicht *communis opinio,* sondern nur eine (und beileibe nicht die anerkannteste) unter vielen Erklärungen ist.

Auf S. 103 wird erklärt, daß im 4. Jh. der Übergang zum leisen Lesen erfolgt sei; allerdings wird hiefür rein westliches Belegmaterial gebracht. Ähnlich ist es auf S. 158, wo von der Mimesis als einem die Mentalität der Byzantiner prägenden Prinzip die Rede ist und dazu lediglich ein – an sich sehr willkommener – Verweis auf westliches Vergleichsmaterial angebracht ist, auf Belege zur byzantinischen Mimesis (und da gibt es ja doch einiges) hingegen völlig verzichtet wird. Fälle dieser Art sind allenthalben anzutreffen; aber da das erklärte Ziel des Werkes keineswegs ein enzyklopädisches ist, wird man gut daran tun, sich den positiven Aspekt der Sache, der in der Heranziehung von für den Byzantinisten sonst weniger leicht zugänglichen Werken (insbesondere auch von russischer Literatur) besteht, zunutze zu machen.

Aus Platzgründen haben wir nur einige Punkte herausgegriffen, die wir nicht unwidersprochen lassen wollten. Es ließen sich noch zu vielen anderen Stellen Einwendungen anbringen. Aber wie so oft, so sind es auch bei diesem Buch dieselben Elemente, die die Angriffsflächen wie auch die Vorzüge des Werkes ausmachen. Allein die Tatsache, daß hier eine Fülle stets scharfsinniger Thesen vorgelegt wird, über die man diskutieren kann und – zweifellos auch im Sinne des Verfassers bzw. der Verfasser – diskutieren soll, kann nur positiv bewertet werden, da nur immer wieder erneuerte Reflexion und Diskussion den Fortschritt der Wissenschaft in methodologischer und theoretischer Hinsicht vorantreiben kann. In diesem Sinne sei allen Byzantinisten und Mediävisten die Lektüre von „People and Power in Byzantium" ans Herz gelegt.

Wolfram Hörandner

Lexikon des Mittelalters. II. Bettlerwesen bis Codex von Valencia. München–Zürich, Artemis 1983. VIII S., 2224 Sp. 4°. ISBN 3-7608-8902-6.

In rascher und regelmäßiger Folge sind nun sämtliche Faszikel von Band 2 des *LexMA* erschienen. Die Lieferungen 1–4 des Bandes wurden bereits in unserer Besprechung in *JÖB* 33 (1983) 351–352 erfaßt, wir können uns daher diesmal auf die Lieferungen 5–10 (Buckler – Codex von Valencia) beschränken.

Hier ist vor allem auf die großen Byzanz-Übersichtsartikel hinzuweisen, die zusammen über 150 Spalten füllen. Für die einzelnen Teile konnten hervorragende Kenner des jeweiligen Spezialgebietes gewonnen werden, wodurch ein gleichbleibend hohes Niveau garantiert

ist. Um einige Beispiele zu nennen: Der Artikel Kunst stammt von K. Wessel, Literatur von H. Hunger, Musik von Ch. Hannick, Recht von P. E. Pieler, Geographische Grundlagen von J. Koder, Allgemeine Geschichte sowie Sozial- und Wirtschaftsgeschichte von A. Guillou, Byzanz und das südöstliche Europa von J. Ferluga, Byzanz und das östliche Europa von A. Kazhdan usw. Bei aller Homogenität im Niveau unterscheiden sich doch die einzelnen Artikel in der Anlage und auch im Umfang der Literaturangaben nicht unbeträchtlich. Während manchen Autoren der zur Verfügung stehende Raum relativ ausführliche Erörterungen prinzipieller Probleme erlaubt, vermag Hunger angesichts der Fülle des Materials nur eine knappe, dabei ohnehin erstaunlich detail- und facettenreiche Skizze der Literaturentwicklung zu bieten, wobei diesem Beitrag durch seine zahlreichen Querverweise auf Einzelartikel eine hohe koordinative Funktion zukommt; die bibliographischen Angaben reduziert H. – völlig legitim – auf das absolut Notwendige. Der Kunst-Artikel zerfällt in einen chronologischen Abschnitt und einen über die Einflußbereiche der byzantinischen Kunst (man vermißt einen Verweis auf den Artikel zur Baukunst, die der Benützer *a priori* ja auch bei der Kunst suchen könnte). Die Bibliographie zum chronologischen Teil beschränkt sich auf einige allgemeine Werke; dagegen werden zu den Einflußbereichen manche Detailstudien angegeben; Weitzmann ist da mit einem einzigen Aufsatz vertreten, nicht mit den großen Sammelbänden der letzten Jahre; leider fehlen auch die genau einschlägigen Rapports des 16. Internationalen Byzantinistenkongresses (was nicht etwa mit dem Redaktionsschluß zusammenhängt; denn in anderen Beiträgen – z. B. bei der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – sind die Wiener Kongreßakten bereits voll berücksichtigt).

Ein weiterer umfangreicher Sammelartikel ist jener zum Schlagwort Chronik, dessen uns speziell interessierende Teile von G. Wirth (Spätantike), J. Riley-Smith (Kreuzzüge, Lateinischer Osten), A. Carile (Lateinisches Kaiserreich von Konstantinopel), P. Schreiner (Byzantinisches Reich), A. Poppe (Altrußland), St. Hafner (Südslavische Länder), D. Nastase (Moldau und Valachei) und J. Assfalg (Syrien, Armenien und Georgien) stammen. Daneben gibt es Artikel über einzelne Chroniken (Chr. v. Epeiros, Chr. v. Morea, Chr. der Tocco; warum nicht auch Chr. v. Monembasia?). Vom Schlagwort Chronik von Zypern wird auf Macheiras (*sic; recte* Machairas – wohl nur ein Druckfehler[1]) verwiesen.

Darüber hinaus ist Byzanz wieder in einer großen Zahl von Schlagworten, von Bukolik angefangen über Burg, Buße, Byzacene, Caesarea (nur C. Philippi und das palästinensische; das kappadokische kommt erst unter Kayseri), Charistikarier, China, Chorschranken usw. usw. bis Chrysaphes, gut vertreten. Natürlich wird jeder Leser irgendwo etwas vermissen. So hätte man beim Cäsaropapismus auf A. Michel nicht verzichten sollen, und für die Ikonographie des hl. Christophoros hätte man noch L. Kretzenbacher (Kynokephale Dämonen ... München 1968) heranziehen können. Zu Cato im Mittelalter wäre die Übersetzung des Planudes zu erwähnen, aber es kommt ja noch ein eigener Artikel Disticha Catonis.

Alles in allem wieder ein wohlgelungener Band.

Wolfram Hörandner

[1] Weitere Druckfehler: 1039 ʽΡμαίων, l. Ῥωμαίων; 1938 στιχοὶ, l. στίχοι; im ganzen ist aber der Druck auch der Graeca sehr befriedigend.

G. Cavallo, Vera von Falkenhausen, Raffaella Farioli Campanati, M. Gigante, V. Pace, F. P. Rosati, I Bizantini in Italia. (Estratto): La civiltà letteraria, di M. Gigante. Milano 1982, S. 615–651 (des Gesamtwerkes).

Wir haben es mit dem Auszug aus einem Sammelband zu tun; M. Gigante behandelt die byzantinische Literatur in Italien. Es war dem Autor von vornherein klar, daß er ein

derart komplexes Thema mit umstrittenen Teilaspekten auf relativ engem Raum nur mit Beschränkung auf einige Fixpunkte und in einer Mischung von „synthetischer Sicht" und „analytischer Darbietung" in den Griff bekommen konnte. Zu kurz kam dabei alles, was vor der normannisch-staufischen Periode und außerhalb des sizilisch-kalabresisch-apulischen Bereichs lag. So gerieten die beiden ersten Kapitel über die *grecità* des päpstlichen Rom im 8./9. Jh. und jene im herzoglichen Neapel derselben Jahrhunderte recht knapp. Man hätte bei der berechtigten Gewichtung zugunsten von Anastasius Bibliothecarius doch auch ein Wort auf die Übersetzungsprobleme auf früheren Konzilien, etwa dem Laterankonzil, erwartet (Arbeiten von R. Riedinger). Das noch kürzere 3. Kapitel weist für die Bedeutung des Amalfitaner Klosters auf dem Athos auf die Übersetzung des Wunders des Erzengels Michael in Chonai durch den Mönch Leon sowie auf die Übersetzung des Barlaam und Joasaph durch einen Anonymus hin, der den griechischen Text von einem Mönch aus dem Amalfitaner Kloster erhalten haben sollte.

Im 4. Kapitel über die Hymnographie im süditalischen und sizilischen Bereich stützt sich G. in seiner kurzen Übersicht natürlich auf die große Ausgabe der *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris*, die in 12 Bänden unter der Leitung von G. Schirò 1966–1980 erschien. Hier zeigt sich vom 7. bis zum 11. Jh. bereits eine bunte Palette von Verfassern von Kontakia und Kanones, die zwar ohne die byzantinischen Vorbilder nicht denkbar wären, anderseits aber auch spezifisch Italisches bieten und ein wichtiges Zeugnis für die Verschmelzung von griechischer und italischer Kultur ablegen. Ähnliches gilt für die im 5. Kapitel behandelte Hagiographie in Sizilien und Kalabrien, die zur Gänze auf der Entwicklung des Mönchtums in diesem Raum beruht. Vom 9. bis 11. Jh. bieten die einschlägigen Heiligen-Viten neben dem allgemein erbaulichen Charakter eine größere Zahl von historisch und kulturhistorisch bemerkenswerten Nachrichten, besonders über das Verhältnis zu den Arabern, die man zunächst als ferne Drohung, dann aber als reale Invasoren erlebte. Aber auch die Hagiographie zur Zeit der Normannen und Anjous erweist sich als reiche Quelle zur Topographie, Chronologie, Prosopographie sowie zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des 12.–14. Jhs.

Im 6. Kapitel (*Poeti anacreontici siculi*) hören wir von Konstantinos Sikeliotes und Theodoros Monachos, wobei eine ganze Reihe von Sätzen aus des Ersten ᾠδάριον ἐρωτικόν in Übersetzung vorgeführt, die spinöse Verfasserfrage gerade für Konstantinos Sikeliotes jedoch nur durch einen Hinweis auf Impellizzeri in einer Anmerkung erledigt wird. Das 7. Kapitel gilt den beiden Sizilianern Johannes und Neilos Doxapatres (11.–12. Jh.). Eine zentrale Figur der süditalienischen Kulturgeschichte ist Philagathos von Cerami (Kap. 8), dessen 88 Homilien wegen des frühen Todes des Herausgebers Rossi Taibbi erst zum Teil in einer modernen Ausgabe vorliegen. Philagathos, der als διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου am normannischen Königshof (Roger II. und Wilhelm I.) wirkte, erscheint mit seiner gediegenen gemischt christlich-profanen Bildung als typischer byzantinischer Literat. Vor nicht allzulanger Zeit erkannte man in ihm den christlichen Metaphrasten eines heidnischen Romans, der Aithiopika des Heliodor. – Als Dichter tritt Eugenios von Palermo (1130–1203) (Kap. 9) dem um eine Generation älteren Prosaautor Philagathos mit ähnlich solider christlich-klassischer Ausbildung zur Seite. Beide Autoren – neben ihnen der Platon-Übersetzer und Erzbischof von Catania Aristippos – wurzeln intellektuell in der byzantinischen Rhetorik. Die 24 Gedichte des Eugenios in Zwölfsilbern sind wie diejenigen vieler byzantinischer Dichter den verschiedensten Themen gewidmet; G. ist eine Edition dieser Gedichte zu verdanken. Das erste mit über 200 Versen behandelt das Motiv der Schicksalwende aufgrund der eigenen Lebenserfahrung (Sturz von der Stellung eines Admirals am Hof Wilhelms II. zum Gefangenen Kaiser Heinrichs VI.). Mentalität und rhetorisch-philosophische Einkleidung erinnern an Theodoros Metochites, der unter Andronikos III. ein ähnliches Schicksal erleiden mußte und es literarisch verarbeitete. – Gedicht 23 an König Wilhelm I. gehört in die Gruppe der sog. „Fürstenspiegel", Nr. 24 ist ein dichterischer Panegyrikos auf den König, dessen Motive durchwegs aus dem Bereich der byzantinischen Kaiserideologie stammen. Zuletzt gibt G. eine Übersetzung von Nr. 10, einer Ekphrasis der Wasserlilie, die der Dichter in Palermo beobachten konnte.

Der Schwerpunkt von G.s Übersicht liegt im letzten Kapitel (10): *Circolo poetico salentino nel XIII secolo.* Es wirkt seltsam, wenn G. in einführenden Worten die Blüte des Griechischen in der Terra d'Otranto auf die Expedition Kaiser Manuels I. in den 50er Jahren des 12. Jhs. zurückführt (S. 360f.); wissen wir doch, daß es sich um ein wahrhaft ephemeres und erfolgloses Unternehmen handelte!

G. stellt vier Persönlichkeiten vor: Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von S. Nicola di Casole, zweisprachig gebildet, begleitete als Dolmetsch Kardinäle nach Konstantinopel und betätigte sich als Diplomat im Dienste Friedrichs II. im Nikäischen Reich. Neben theologischen Schriften polemischen Charakters, einem Dialog gegen die Juden und einer Sammlung geomantisch-astrologischer Texte sind Gedichte erhalten, von denen G. sechs in italienischer Übersetzung bietet. Johannes Grassus, Schüler des Nektarios, kaiserlicher Notar unter Friedrich II., schrieb ein Gedicht auf die Kapitulation von Parma und den Triumph seines Kaisers. Seine übrigen Gedichte sind teils theologisch-kirchlichen, teils profanen Inhalts, wobei vielfach die griechische Mythologie bemüht wird. G. gibt einige Proben in Übersetzung. Tetrasticha religiösen Inhalts sind vom Sohn des Genannten, Nikolaos von Otranto, überliefert (3 Proben). Schließlich gehört auch Georgios von Kallipolis (Gallipoli), Archivar der griechischen Kirche daselbst, zu den Anhängern Kaiser Friedrichs II. und zu den Gegnern des lateinischen Klerus. Das bekannteste seiner 16 Gedichte ist ein Monolog (Prosopopoiie) der Stadt Rom, der sich an den Kaiser richtet, ein Produkt höfischer Rhetorik in Mimesis byzantinischer Vorbilder. G. bietet eine vollständige Übersetzung.

Somit ist dieses Kapitel nichts anderes als ein Exzerpt aus der Ausgabe der *Poeti bizantini di Terra d'Otranto nel sec. XIII*, deren 2. Auflage G. 1979 herausbrachte, eine Edition, die bereits eine Reihe kritischer Rezensionen hervorgerufen hat.

Herbert Hunger

Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria greca medievale (hrsg. von D. Coppola). Reggio Calabria, Casa del libro 1983. 191 S. m. 48 Abb., 1 Farbabb. auf Einband.

Der vorliegende Band enthält insgesamt 8 Aufsätze bzw. Vorträge, die auf zwei Symposien 1976 und 1978 in Reggio Calabria gehalten wurden. Die ersten drei beziehen sich auf das im Titel vorneweg genannte Thema.

A. Pertusi sprach über heidnische Relikte und Volksfrömmigkeit im byzantinischen Süditalien. Er bemühte sich dabei um eine Trennung zwischen dem auf die heidnische Antike zurückgehenden Aberglauben, der im Mittelalter – etwa auf dem Gebiet der Zauberei – fortlebte, und der echten Religiosität der Bevölkerung. Daß die Grenzen oft leicht verwischt wurden, z. B. in der Frage des Exorzismus, gibt P. zu; er betont jedoch, daß es immer auf die ausübende Person ankomme. So benützte der Hl. Neilos ein Amulett gegen eine Verletzung seines Beines; er heilte ferner einen Besessenen durch Handauflegung, Bekreuzigung und Gebet. Die Verwendung von heiligem Öl zur Krankenheilung erweist sich als alter monastischer Brauch. P. bringt Beispiele von Beschwörungstexten (aus den Publikationen von Pradel, Schneegans und Subak) und zeigt – im Vergleich mit Zauberpapyri – die meist nur oberflächliche Christianisierung dieser Texte. Von P. Ioannu edierte Weisungen des

Bischofs Lukas von Bova wenden sich gegen heidnische Totenbräuche (mit lärmenden Totenklagen in der Kirche), gegen laute Hochzeitsfeiern (mit Tanz und Musik die ganze Nacht hindurch) und gegen den spontanen Schmuck von Kirchentüren. Für diese auch folkloristisch interessanten Bräuche, ebenso wie für das Verzehren des Osterlamms vor der Kirche bringt P. Pendants aus der heidnischen Antike. Zuletzt unterstreicht er die echte Frömmigkeit des Volkes und dessen Engagement bei der Feier der Liturgie.

A. Guillou (Gebet und Devotion im byzantinischen Süditalien) verzichtet auf die von P. betonte Trennung zwischen Heidnischem und Christlichem. Ausgehend von einem Kekaumenos-Zitat bringt er verschiedene Texte als Belege für den Aberglauben der Bevölkerung, so ein Gebet zum Hl. Antipas bei Zahnschmerzen, ein anderes zu den Siebenschläfern von Ephesos bei Schlaflosigkeit u. a. Daß Gebete das ganze Leben durchzogen und für alle möglichen Anlässe formuliert wurden, zeigt allein ein Blick in das Euchologion. G. betont, daß die Devotion (Reliquien, Amulette, Ikonen) emotionell bestimmt gewesen sei und sich nicht um Dogmen kümmerte. Freilich stammen seine Beispiele nicht aus Kalabrien. – R. Jurlaro sprach kurz über die Architektur der Cattolica-Kirche von Stilo.

Fünf Beiträge stammen von dem zweiten Symposion, das der Handschriftenkunde mit Bezug auf Süditalien gewidmet war. Das kodikologische Referat hielt J. Leroy, der verschiedene Charakteristika für süditalienische Herkunft von Handschriften vorlegte. So zeigen 54 süditalienische griechische Codices vor dem 13. Jh. den lateinischen Einfluß in der Gewohnheit, die Haarseite des Pergaments bei der Blattfaltung nach außen zu legen. In 31 Handschriften des 10. Jhs. ist das Liniensystem auf der Fleischseite vorgezeichnet. Für die Herkunft aus Kalabrien lassen sich eine charakteristische Ornamentik zu Beginn der Texte und ebenso bezeichnende Initialen (bes. Alpha, My, Tau) nachweisen. Bandinitialen und zoomorphe Initialen (etwa Omikron mit menschlichem Kopf) sind nicht selten; ein merkwürdiges Detail ist die Hand mit der Warze (Initiale Epsilon). Der Einfluß Konstantinopels ab dem 11. Jh. zeigt sich in der Verwendung der Perlschrift und deren Einwirkung auf den Stil von Reggio. Analoges gilt für den Blütenblattstil und den sog. „negativen" Stil der Reggio-Handschriften, bei dem weiße Ranken auf karminrotem Grund üblich sind.

G. M. Mazzucchi hatte die undankbare Aufgabe, über die *attività scrittoria calabrese* der Jahrhunderte VI–IX zu sprechen, undankbar deshalb, weil kein einziger Codex aus dieser Zeit mit Sicherheit in Kalabrien lokalisiert werden kann. So versuchte M., aus den Beispielen der Kursive jener Jahrhunderte, die sich zum Teil auf dem Weg zur Minuskel befand, und durch die Gegenüberstellung räumlich weit getrennter Provenienzgebiete (Papyri von Nessana, Theben, Ravenna) eine Vorstellung von jener Gebrauchsschrift zu geben, die er als *scrittura pan-bizantina* bezeichnet.

Frau E. Follieri konnte dem gegenüber fast aus dem Vollen schöpfen, da sie dasselbe Thema für die Jahrhunderte X–XI zu behandeln hatte. Die älteste datierte Handschrift dieser Periode aus Kalabrien ist der Patmiacensis 33 (Gregor von Nazianz) aus 941. Nicht nur in Reggio, auch in einigen kleineren Orten wurden Codices kopiert. Der Hl. Neilos von Rossano war selbst ein eifriger Kalligraph. Mit der Ausweitung des Untersuchungsbereiches (Capua, Salerno) kommt Frau F. schließlich auf ein Dutzend von *centri scrittorii*; da sich aber nicht einmal 20 Codices aus diesen *„centri"* nachweisen lassen, ist man doch geneigt, bei dem Begriff des Scriptoriums mit aller gebotenen Vorsicht zu verfahren. Mit Recht verweist Frau F. auf einen gewissen Archaismus italogriechischer Handschriften, der mit einer Phasenverschiebung in kulturellen Randgebieten gegenüber dem Zentrum Konstantinopel zusammenhängt (S. 113). Diese Phasenverschiebung soll auch (in einem Ausmaß von 50–80 Jahren) für das Eindringen von Majuskeln in die „reine" Minuskel gelten. Frau F., die selbst mehrere Statistiken zu dieser Frage erstellt hat, muß allerdings zugeben, daß es Ausnahmen gibt. Ich persönlich bin gegenüber den Versuchen der Datierung von Minuskelhandschriften mit Hilfe solcher Statistiken sehr skeptisch; freilich ist hier nicht der Ort, näher darauf einzugehen. – In der Fortführung ihres Referats stellte Frau F. die von ihr und anderen Byzantinisten auf dem Colloque von Paris 1974 charakterisierten Schriftstile für die mittelbyzantinischen Jahrhunderte vor. Interessant ihr Hinweis auf die *„pausa sospensiva"*, eine offenbar aus der Beneventana übernommene Interpunktionsform, die in griechischen Handschriften vom Anfang des 10. Jhs. bis zur ersten Hälfte des 12. Jhs. nachzuweisen ist. Ein Kapitel über den sog. Pique-as-Stil bildete den Abschluß.

Die analoge Thematik für die Zeit von der normannischen Eroberung bis zum Ende des 14. Jhs. wurde von P. Canart vorgeführt. Ihm standen bei einem Volumen von insgesamt 600 Codices für die Zeit von 1061 bis zum Ende des 14. Jhs. immerhin 116 datierte und 40 lokalisierbare Codices zur Verfügung. Die erste Periode von 1060 bis ca. 1080 charakterisiert P. als konservativ mit der Nachahmung des Blütenblattstils und der Perlschrift nicht ohne vergröbernde Modifikationen. Das Jahrhundert der Normannen (ca. 1080 bis ca. 1180) brachte neben den traditionell gehaltenen Codices den Stil von Rossano. Seit den 30er und 40er Jahren des 12. Jhs. formierte sich der Stil von Reggio, dessen vorbildliche Analyse (1974) wir P. Canart und J. Leroy verdanken. Die räumliche Überschreitung des Territoriums von Kalabrien ist für Handschriften dieses Stils selten (der Wiener Aristainetos, Vind. phil. gr. 310, von ca. 1200, ist in Otranto zu Hause). In der staufisch-angiovinischen Periode verlagerten sich die kulturellen Zentren nach Apulien (Friedrich II.!). Bilingue Codices, Vermischung der Ornamentik und Fehlen von Scriptorien sind charakteristisch. Die Schriftstile selbst werden teils archaisierend, teils provinziell.

Zum Abschluß referierte Frau M. B. Foti über zwei Handschriften der Universitätsbibliothek Messina (116 und 177), die im Pique-as-Stil geschrieben sind.

Der Band ist dem Gedenken an unseren allzufrüh verstorbenen Kollegen Agostino Pertusi gewidmet.

Herbert Hunger

Albrecht Berger, Das Bad in der byzantinischen Zeit (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 27). München 1982. 172 S.

Die aus einer ursprünglichen Magisterarbeit hervorgegangene, von A. Hohlweg betreute Schrift gliedert sich in folgende Kapitel: Die Badekultur der byzantinischen Frühzeit, Das Bad in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit, Natürliche Heilquellen und religiöse Bäder, Das Bad als Gebäude, Badesitten, Das Bad in der Literatur, Das Bad in Volksglauben und Sprichwort. Ein Anhang behandelt: Verschiedene Bäder und ihre Bezeichnungen, Öle und Reinigungsmittel, Die Bäder von Konstantinopel. – Wie man sieht, hat sich der Vf. bemüht, sein Thema möglichst vielseitig und umfassend zu behandeln. Tatsächlich ist er über die alte *pièce de résistance* – Kukules, Βίος, Bd. IV – durch Heranziehung neuer Quellen und Sekundärliteratur nicht unwesentlich hinausgekommen. Das Thema gehört natürlich in das große Gebiet der Realienkunde, deren Forcierung innerhalb der Byzantinistik auf dem Wiener Kongreß 1981 gefordert wurde; in einem Wiener Seminar um 1970 habe ich bereits versucht, meine Studenten dafür zu interessieren. Es scheint durchaus zweckmäßig, daß der medizinische Bereich im Hinblick auf das Forschungsprojekt „Realienkunde der byzantinischen Medizin" an der Universität München in der vorliegenden Arbeit ausgespart wurde.

Die genannten Kapitel, darunter der wichtige Unterabschnitt „Kirche und Bad", sind in vernünftig knapper Darstellung, stets mit der erforderlichen Dokumentation vorgelegt. Das Bild, das wir uns schon bisher vom spätantiken und byzantinischen Badebetrieb machen konnten, wird im wesentlichen bestätigt. In den frühen Jahrhunderten gibt es nicht nur die

aus der antiken Tradition stammenden großen öffentlichen Bäder in den auch architektonisch anspruchsvollen Gebäuden (Thermen), sondern auch die von kirchlichen Warnungen und Einschränkungen noch unberührte Badekultur mit ihrem für die Oberschicht interessanten Aspekt des Sozialprestiges (großes Aufgebot an Begleitpersonal und Aufwand an Kleidung und Schmuck). Die mittelbyzantinische Zeit brachte das allmähliche Verschwinden öffentlicher Badeanstalten – mit Ausnahme der für den Kaiserhof reservierten Bäder – und die Reduktion auf Kloster- und Privatbäder.

Die realienkundliche Tendenz der Arbeit zeigt sich an der konsequenten Anführung aller griechischen *termini technici* und an dem Versuch, den archäologischen Spuren von Bädern nachzugehen. Leider erweist sich hier einmal mehr die Bescheidenheit und auch Unzuverlässigkeit unserer literarischen Quellen und der Mangel an archäologischen Vorarbeiten (bis auf wenige Ausnahmen). Trotz dieser unumgänglichen Schwierigkeiten bedeutet der neue Band der *Miscellanea Byzantina Monacensia* einen erfreulichen Schritt vorwärts in dem so weiten, noch unbearbeiteten Feld der byzantinischen Realienkunde[1].

Herbert Hunger

[1] Zwei *nugae*: a) S. 117, A. 30: σανίδες sind keine Sandalen, sondern Bretter; b) zu schreiben ist Euthymios Malakes, nicht Mallakes (S. 8; S. 100, A. 81; S. 129 u. A. 25).

Michael S. Kordoses, Συμβολή στήν ἱστορία καί τοπογραφία τῆς περιοχῆς Κορίνθου στούς Μέσους Χρόνους. Διδακτορική διατριβή (*Βιβλιοθήκη Ἱστορικῶν Μελετῶν* 159). Athen, N. Karavias 1981. 462 S., 5 Kt., 1 Pl.

Die vorliegende Dissertation der Philosophischen Fakultät der Universität Ioannina besteht in einer historisch-geographischen Monographie über die Region von Korinth. Der hier behandelte Raum, zugleich die Heimat des Verfassers selbst, entspricht – auch in der Einbeziehung der jenseits des Isthmos gelegenen Perachora – im wesentlichen dem jetzigen Nomos Korinthias. Nur im Südosten und im Nordwesten werden die gegenwärtigen Verwaltungsgrenzen durch die Einbeziehung des Gebietes um Epidauros (Nomos Argolidos) bzw. durch die Aufnahme von Akrata (Nomos Achaias) überschritten. Gegenstand des Buches ist somit ein Bereich, der mit einer Fläche von rund 2 500 km^2 etwas mehr als ein Zehntel der Peloponnes ausmacht. Eine historische Begründung für diese ungefähre Grenzziehung gibt K. anhand spätmittelalterlicher Quellen (Kap. 1: Ἱστορικά ὅρια τῆς περιοχῆς Κορίνθου, S. 32–34). Auf die Ausführungen zur physischen Geographie des Landes (Kap. 2: Φυσική γεωγραφία, S. 35–40) und zu den Verkehrswegen (Kap. 3: Χερσαῖοι καί θαλασσινοί δρόμοι, S. 41–58) folgt als erster Hauptteil des Buches eine gediegene Darstellung der Geschichte vom beginnenden 4. Jh. bis zur definitiven Übernahme der Peloponnes durch die Türken im Jahr 1460 (Kap. 4: Ἱστορικό διάγραμμα, S. 59–129). Nach einem Abschnitt über die auf der Halbinsel vertretenen ethnischen Elemente (Kap. 5: Ὁ πληθυσμός, S. 130–138) gelangt K. zum Kern seiner Arbeit, dem Kapitel Οἰκισμοί καί τοποθεσίες (S. 139–345). Die Anordnung des gesamten toponomastischen Materials erfolgt alphabetisch innerhalb von drei Gruppen, welche von der Epoche der ersten Erwähnung des jeweiligen Namens bestimmt sind. Zunächst findet man die nahezu hundert in mittelalterlichen Quellen genannten Orte samt ihrer Geschichte und den Denkmälern bzw. Denkmalsresten, danach jene 23, die erstmals im nachbyz. Schrifttum bezeugt sind, und schließlich einige hundert Ortsnamen, welche sich erst ab dem 17. Jh. nachweisen lassen. Freilich scheint die letztgenannte Kategorie nicht mehr in den zeitlichen Rahmen der vorliegenden Studie zu passen, doch verfolgt K. damit den Zweck, älteres, zum Teil auch byzantinisches Namensgut zu dokumentieren sowie aus

dessen sprachlicher Zugehörigkeit Hinweise auf Bevölkerungsverhältnisse zu liefern[1]. Thema des 7. Abschnittes sind einerseits die kirchliche Geographie, anderseits die mittelalterlichen christlichen Denkmäler, während das 8. und letzte Kapitel den wirtschaftlichen Gegebenheiten gewidmet ist. Im Anhang (S. 395–414) gibt K. einige Quellen wieder. Unter diesen interessieren das unedierte Material wie der Abschnitt über das *Territorio di Corinto* des Pachtregisters im *Archivio Nani* der Athener Nationalbibliothek oder die einschlägigen Passagen der Beschreibung der Peloponnes durch Georgios Gemistos Plethon sowie ein osmanischer Kataster aus den ersten Jahren der Türkenherrschaft.

Die Karten am Ende des Bandes lassen bedauerlicherweise an Anschaulichkeit zu wünschen übrig, wie auch die Quellen, Geschichte und Denkmäler umfassenden Ausführungen zu den einzelnen Stichwörtern mangels Gliederung zuweilen unübersichtlich geraten sind. Die erwähnten äußerlichen Schwächen, zu denen auch etliche Druckfehler zu zählen sind, können den prinzipiell positiven Eindruck nicht entscheidend beeinträchtigen, welchen die sich besonders durch besonnene Auswertung des gesamten Quellenmaterials und reichliche Verwertung von Literatur empfehlende Monographie erweckt.

Peter Soustal

[1] Was die umstrittene Herkunft des Namens Trikala betrifft, neigt K. (S. 266) eher dem Slawischen zu. Dabei mißversteht er Vasmer, der die Frage in Wirklichkeit offenläßt. Das Vorhandensein zahlreicher slawischer Toponyme im Bereich von Trikala kann nicht als Argument dienen.

Dionysius von Alexandrien, Das erhaltene Werk. Διονυσίου Λείψανα, eingel., übers. u. mit Anmerkungen versehen von Wolfgang A. Bienert (*Bibliothek der griechischen Literatur* 2). Stuttgart, Hiersemann 1972. 137 S.

Von den erhaltenen Fragmenten des Dionysios von Alexandrien (ca. 200–265/65) darf der Byzantinist sagen, daß sie außerhalb seines unmittelbaren Interessensbereiches liegen. Doch eine Beschäftigung mit der Motivgeschichte byzantinischer theologischer Literatur führt bald zu der Überzeugung, daß Dionysios für sie zentrale Bedeutung gehabt hat, die nicht nur auf die vehemente Ablehnung des Epikureismus beschränkt ist, wie sie in den Fragmenten Περὶ φύσεως zum Ausdruck kommt (63–74). Unter Herbeiziehung der vorliegenden deutschen Übersetzung, die in ihrem Grundstock auf die vorzügliche, in Cambridge 1904 erschienene Fragmentsammlung von Ch. L. Feltoe zurückgeht, diese durch ein lateinisch überliefertes und drei von P. Jungmann aus dem Armenischen übersetzte Fragmente erweitert und um ein unechtes vermindert (22–25), konnte ich seinerzeit auf insgesamt vier Stellen bei Nikephoros Gregoras (14. Jh.) hinweisen, an denen ein mittelbarer Einfluß des Dionysios wahrscheinlich ist[1]. Das deutet auf eine gewisse weiterwirkende Originalität des frühchristlichen Autors. B. weist darauf hin, daß Dionysios gern Bibelzitate zur Erhellung gegenwärtiger Ereignisse und zur Bekräftigung des eigenen Standpunktes verwende (15), und er mag so in manchen Fällen wie etwa dem von Deut. 19, 14 (vgl. 40) der erste gewesen sein, der von einem Bibelzitat einen bestimmten Gebrauch machte. Analog ist der Beitrag zu sehen, den der Alexandriner dazu leistete, „daß die antike Philosophie in die christliche Gedankenwelt integriert wurde, ohne allerdings das Verhältnis von Theologie und Philosophie zu reflektieren" (17) – hier waren freilich die Wertmaßstäbe von Anfang an gesetzt. Wenn Dionysios überdies den toleranten Kaiser Gallien im Osterbrief des Jahres 262 „in den höchsten Tönen" preist und ihn sogar mit der Sonne vergleicht (11f.), mag er trotz der Tatsache, daß er als Bischof zwei Christenverfolgungen erlebte, auch der erste gewesen sein, der die Kaiserideologie in christliches Denken einführte. Als Kirchenmann vertrat er einen

auf Einheit bedachten Standpunkt. Erbarmen brachte er für die während der Verfolgung abgefallenen Christen auf und wurde so zum Gegner des Novatian (Novatus), dem er riet, lieber das Martyrium zu erleiden als die Kirche zu spalten (6f.). In dogmatischen Fragen erwies er sich als ein gleichermaßen rigoroser wie auf Differenzierungen bedachter Denker. Als Stephanus von Rom mit den Bischöfen, die die Ketzer wiedertauften, keine Gemeinschaft pflegen wollte, billigte Dionysios diese Haltung nicht (38). Mit Xystus II. von Rom dürfte er den nizänischen „Kompromiß" vorbereitet haben, „Häretiker wiederzutaufen, Schismatiker aber durch bloße Handauflegung in die Kirche aufzunehmen" (8). Darüber hinaus hat der Alexandriner der orthodoxen Trinitätslehre einen starken Impuls gegeben. In Auseinandersetzung mit den libyschen Sabellianern (Monarchianern) hat er eine „tritheistisch klingende Trinitätslehre" herausgearbeitet, die ihn postum zur Zeit des arianischen Streits ins Zwielicht brachte (10). In diesem Zusammenhang wäre auch an Athanasios' postume Ehrenrettung für ihn zu erinnern. Dem modernen Bibelkritiker fordert Dionysios Respekt ab, wenn er in einer Kontroverse mit den Chiliasten den Autor der Johannes-Apokalypse von dem Autor der übrigen johanneischen Schriften unterscheidet. Dieses Ergebnis ist, wie B. betont, „bis heute nicht überholt" (9).

In seiner Übersetzung konnte sich B. auf Übertragungen von Teilen der Fragmente ins Deutsche (G. Roch, Rh. Haeuser, H. A. Gärtner) und ins Englische (Feltoe) stützen. „Die vorhandenen Übersetzungen", heißt es, „werden dankbar benutzt" (25). Wenn wir hier eine Liste von Stellen geben, wo uns B.s Übersetzung noch nicht gelungen oder unvollständig erscheint, soll das ihren Wert nicht herabmindern. Es spricht im Gegenteil für das Werk, daß es sich überhaupt lohnt, eine solche Liste aufzustellen. S. 6, Z. 1 Feltoe ὅλον: bleibt unübersetzt (27). – 14, 2ff.: der Statthalter ist persönlich Subjekt des Verhörs und der Folterungen, nicht „man" (29f.). – 29, 3: bedeutet „daß man andere nicht versammeln dürfe" (nichtig richtig 34). – 34, 14: die kausale Verknüpfung „weil" scheint nicht angebracht (36). – 44, 8: καθ' ὑπερβολὴν bleibt unübersetzt (38). – 51, 5 ὡς: „ungefähr" ist als Übersetzung zu streichen (39). – 47–49: Die Übersetzung der beiden syrischen Fragmente ist offenbar nur eine deutsche Wiedergabe der englischen bei Feltoe. Dies oder etwas anderes sollte vermerkt sein (so weder 25 noch 111, A. 70 u. 75). – 61, 8: „es an unserer eigenen [*sc.* Güte] aber fehlen lassen" statt „sie [*sc.* die Güte des Herrn] für uns selbst behalten wollen" (46). – 64, 3f. ἀπλανέσι (falscher Akzent bei Feltoe): „nicht verirrt" statt „verirrt" (47). – Z. 5: „bei Beendigung des Sündigens" statt „beim Sündigen" (47); richtige Deutung in der Fußnote Feltoes. – 85, 2: „Krieg" statt „Pest" (52). – 86, 3f.: „den Bürgern" (53), der Artikel ist überflüssig und mißverständlich. – 91, 1–9: Das tiefsinnige, schwer verständliche Satzgefüge über die Liebe ist eine neue Übersetzung wert: ... „und häufig geschieht es, daß der von Liebe Erfüllte jemanden, der sich aus Scham verweigert (wörtlich: zögert), da er einem anderen nicht zur Last fallen will" ... „anfleht, er (der Geliebte!) möge sie auf sich nehmen und ertragen als einer, der Unrecht erleidet und Hilfe erfährt, und einem anderen, nicht sich selbst als größte Gunst die durch ihn erfolgende Linderung seines Übels erweisen". Der Lohn für die Wohltat aus Liebe liegt für Dionysios nicht in künftiger Hilfe für den Wohltäter selbst (vgl. 54), sondern einzig in der Gunst, diese Wohltat vollbringen zu dürfen. – 105, 4f.: εἰς κοινὸν ... ἐξέθηκα heißt einfach „ich habe mitgeteilt", nicht „als allgemeingültig hingestellt" (57). – 142, 15–143, 1: „sondern sich aus eigener Kraft aus dem Durcheinander gelenkt hätten", *sc.* die Atome (unrichtig 67). – 143, 9: ἴσως „vielleicht", nicht „auf gleiche Weise" (67). – 158, 6: „Ruhm für das, was sie ihnen vormachen", vgl. Anm. Feltoes (unrichtig 72). – 163, 15: οἰκείᾳ – „eigenen", nicht „geeigneten" (74). – 164, 3: „in den Dingen, die ihn umgeben", vgl. Anm. Feltoes, nicht „in ihnen" (74). – 178, 12: „keine der", nicht „allerdings nicht für die" (75). – 180, 13 ἐποίωσε: „mit Qualitäten ausgestattet hat", richtig in Feltoes Anm., nicht „geschaffen hat" (77). – 189, 14 u. 192, 3f.: πάντως wird von B. des

öfteren mit „ganz und gar" übersetzt (80f.), doch hat es die Bedeutung von „jedenfalls", richtig bei Feltoe. – 191, 11f. τοῦ ὄντος πληρούμενος: „erfüllt mit dem, der ist", nicht „seinem Sein" (81), wohl Anspielung auf Ex. 3, 14, vgl. Feltoes Anm. – 197, 5 καθάπαξ: „ganz und gar", nicht „ein einziges Mal" (83). – Z. 9 λόγος ἐγκείμενος: „innewohnendes Wort", nicht „in sich ruhendes" (83). – Z. 11: „das Wort flößt den Hörern den Verstand (Sinn) ein", nicht „umschließt" (83). – 204, 10: „bei Gott", nicht „im Vergleich mit Gott" (85). – Z. 18: „erhebt Ihn", nicht „(eure Stimmen)" (86). – 217, 14f. wohl: „da sie denen, die schwelgen [Gen. statt Dativ], nichts Nützliches vorsetzt"; B. (90) und Feltoe übersetzen, als stünde τερπόντων, nicht τερπομένων im Text. – 222, 3f.: hier versteht B. (92) nicht die mögliche LXX-Bedeutung von Eccl. 2, 16: „Denn es gibt keine Erinnerung an den Weisen zusammen mit dem Toren in Ewigkeit". An beide erinnert man sich nämlich Dionysios Z. 9 zufolge οὐχ ὁμοίως, „nicht auf gleiche Weise", nicht „ebenfalls nicht mehr" (92). – 223, 5 περισπασμὸν heißt „Hin- und Hergerissenheit", nicht „Zerstreuung". – Z. 7 ταῖς τῶν πλειόνων ἐπιθυμίαις: „die Begierden nach mehr", nicht die „der Masse" (93) sind gemeint. – 229, 11f.: es sollte richtig übersetzt werden: „Kleid der Gerechtigkeit, das er anzieht, um sich von jenem [*sc.* dem ledernen] entblößt zu finden" (vgl. 95).

Manche Bedeutungsnuance wäre wohl etwas zu verändern. Der Fachmann begrüßt auf jeden Fall die Aktualisierung der Feltoeschen Sammlung, die auf einen modernen Stand gebracht wurde (in der Einleitung, in kurzen Anmerkungen 107–124 und einer Bibliographie 125–127). Der des Griechischen wenig kundige oder unkundige Leser hat eine mit Einschränkungen zuverlässige Übersetzung vor sich liegen.

Hans-Veit Beyer

II. Symposium Nazianzenum, Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981. Actes du colloque international... édités par Justin Mossay (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums,* N.F., 2. Reihe: *Forschungen zu Gregor von Nazianz,* 2). Paderborn, Schöningh 1983. 306 S. DM 44,–.

Das vorliegende Buch ist das sehenswerte Ergebnis der in den letzten Jahren intensivierten internationalen Forschungstätigkeit um Gregor von Nazianz mit der Zielvorstellung, dessen Schriften, d. h. die Reden und Gedichte (die Briefe sind ja bekanntlich bereits von P. Gallay zufriedenstellend ediert worden), auf eine ebenso moderne und solide textkritische Grundlage zu stellen, wie dies vor Jahren durch W. Jaeger und Nachfolger für Gregors kappadokischen Namensvetter Gregor von Nyssa geschehen ist. Hiefür bedarf es nicht nur der Anstrengungen von Gräzisten bzw. gräzistisch ausgebildeten Theologen, sondern es haben auch Orientalisten und Slawisten ein gewichtiges Wort mitzureden, ist doch unser Gregor zu einem großen Teil auch durch Übersetzungen in Sprachen überliefert, für die die genannten Spezialisten zuständig sind. Diese Sekundärüberlieferung ist nicht nur ein gewichtiges Instrumentarium, das bei der Konstituierung des Urtextes kontrollierend oder vielleicht auch entscheidend mithelfen kann; sie mag im Hinblick darauf, daß jede Übersetzung gleichzeitig eine Interpretation darstellt, auch dazu dienen, die eine oder andere schwierige Stelle, die dem Interpreten Kopfzerbrechen bereitet, der Klärung zuzuführen.

Diese allgemeinen Bemerkungen seien vorausgeschickt, um gleich einen Eindruck zu vermitteln von der Fülle und mannigfaltigen Auffächerung der hier gebotenen Thematik. Es werden fünf Themenkreise abgehandelt: Les discours (Tradition grecque: 15–59); les versions orientales (63–133); les poésies (137–178); les commentaires, scolies, paraphrases et citations (168–266); les lettres (269–281). Da es weder möglich noch sinnvoll ist, auf alle Details einzugehen, greife ich nur das eine oder andere heraus, das mir ein etwas breiteres Interesse

zu wecken scheint. So untersucht beispielsweise unter der Rubrik ‚Les discours' B. COULIE in seinem Beitrag ‚Méthode d'amplification par citation d'auteurs dans les Discours IV et V de Grégoire de Nazianze' (41–46) die Frage, wie die literarischen Quellen oftmals profaner Provenienz bisweilen sich derart in Gregors Text einfügen, daß sie schwer erkennbar sind. Hiebei unterscheidet er zwischen „Zitat" (citation) und „Anspielung" (allusion). Als Beispiel für die unterschiedliche Art des Heranziehens von Quellen aus dem profanen Schrifttum führt er zunächst or. 4, 43–45, *PG* 35, 568 Aff. an, wo teilweise die Gewährsmänner bzw. Quellen genannt werden (Platon, Chrysipp, Peripatos, Stoa), zum anderen Teil jedoch ungenannt bleiben und nur vage als solche umschrieben werden. COULIE versucht, diese interpretatorisch zu bestimmen, und kommt zu dem Schluß, es müsse sich um „Sophisten" der damaligen Zeit, konkret Libanios und Porphyrios, handeln, auf die die von Gregor gegebene Charakteristik zutreffe. Das zweite Beispiel nimmt COULIE aus or. 5, 28–29 und 31–32, *PG* 35, 700 Cff., um zu zeigen, daß Gregor mit Bibelstellen (hier handelt es sich um Röm 1, 23ff.) in analoger Weise verfährt, nämlich so, daß er ein und dieselbe Paulusstelle stillschweigend auf mehrere Kapitel seiner Rede „verteilt", wodurch diese Anspielungen wie selbstverständlich sich den Anschein der Zugehörigkeit zu Gregors Text geben.

Der Beitrag J. M. MATHIEUS ‚Sur une correction inutile (Or. 28. 8, lignes 8–9 Gallay) et sur la critique néoplatonicienne de la κρᾶσις δι' ὅλου chez Grégoire de Nazianze' (53–59) befaßt sich mit einem zwar spezifischen, physikalischen Thema, das aber von besonderem Interesse ist, weil es das Weiterleben klassisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auf doxographischem Wege in der Spätzeit beleuchtet. MATHIEU will zeigen, daß die von B. WYSS (*Hermes* 73 [1938] 360) vorgeschlagene Änderung des bei Gregor überlieferten ἀντιπαρατεθήσεται zu ἀντιπαρεκταθήσεται, einem spezifisch stoischen *term. technicus*, nicht notwendig sei (s. M. ADLERS Index zu VON ARNIMS SVF, vol. IV [1964] 19 *s. v.* ἀντιπαρεκτείνω, ἀντιπαρέκτασις); zur Bezeichnung der gegenseitigen Durchdringung von Körpern (κρᾶσις δι' ὅλου) s. SVF II, p. 157, 36sqq.; vgl. meinen Artikel ‚Meteorología clásica en imágenes de la última época de la antigüedad, ilustrada con ejemplos sacados de Gregorio Nacianceno', *Emérita* 48 (1980) 113 n. 1 und 118 n. 5. Zur Erhärtung seiner These bringt MATHIEU die neuplatonische, durch Aristoteles, De anima 418b 17, zu untermauernde Kritik an der stoischen Lehre aufs Tapet, wonach es – zumindest im körperlichen Bereich – keine „gegenseitige Durchdringung" gebe, weil sich zwei Körper nicht gleichzeitig an ein und demselben Platz befinden können; man dürfe höchstens von „Juxtaposition" (παράθεσις: vgl. Plotin, Enn. IV. 7, 8^2, p. 201 BRÉHIER) reden, also eben dem Begriff, den auch das bei Gregor in Rede stehende, einheitlich überlieferte ἀντιπαρατεθήσεται enthält.

Was die „orientalischen Übersetzungen" betrifft (63–133 [Vorwort: 61]), kann ich als Nichtspezialist nur die Autoren und Titel der Beiträge referieren: G. LAFONTAINE–H. METREVELI, Les versions copte, arménienne et géorgienne de S. Grégoire le Théologien (Etat des recherches: 63–73); A. DE HALLEUX, La version syriaque des discours de Grégoire de Nazianze (75–111); J. GRAND' HENRY, La tradition manuscrite de la version arabe des Discours de Grégoire de Nazianze (113–118); F. J. THOMSON, The Works of Gregory of Nazianzus in Slavonic (119–125); E. VAN DONZEL, Les „versions" éthiopiennes des Discours de Grégoire de Nazianze (127–133).

Der nächste Abschnitt des Buches ist den Gedichten gewidmet (‚Les poésies': 137–178). Zu Beginn steht M. SICHERLS ‚Bericht über die Arbeit an den Gedichten Gregors von Nazianz seit Koblenz (1976)': 137–140. ‚Der Palatinus graecus 90 und die Editio princeps der Gedichte Gregors von Nazianz' heißt der nächste Beitrag von N. GERTZ und M. SICHERL (141–143). Demgegenüber bemüht sich J.-M. MATHIEU in seinem zweiten Beitrag ‚Authenticité de l'„Exhortatio ad virgines" (Carmen 1, 2, 3)' in literarkritischer Weise um den Nachweis, daß dieses Gedicht seinerzeit (durch R. KEYDELL, *Byz* 43 [1950] 334–337) zu Unrecht athetiert

worden ist (145–158). Der *sucus* seiner Argumentation ist der, daß dieses Gedicht nicht, wie KEYDELL aufgrund mancher mehr oder minder ähnlicher Passagen bzw. „Dubletten" zu anderen, echten Gedichten Gregors (namentlich zu den „ethischen" Gedichten I, 2, 1 und 2, *PG* 37,521 C–632 A) annahm, ein Cento aus dem literarischen Werk Gregors und damit unecht sei; im Gegenteil, es lasse durchaus die gregorische Herkunft erkennen. Nicht uninteressant für die Wirkungsgeschichte eines alten, klassischen Motivs ist R. FREISES ‚Zur Metaphorik der Seefahrt in den Gedichten Gregors von Nazianz' (159–163). Der nächste Beitrag ist mein eigener: ‚Stilistische und literarische Untersuchungsergebnisse aus Gregor von Nazianz' „Carmen de virtute" II' (165–178). Es handelt sich um das längere der beiden Gedichte über die Tugend (*PG* 37, 680–752), wozu ich Beobachtungen zu einer Auswahl von stilistischen und literarischen Eigentümlichkeiten angestellt habe, die die Ergebnisse früherer Forscher in verschiedenen Details untermauern. Zusätzlich habe ich den komplizierten, wenig ausgewogenen Aufbau des Gedichtes aufzuzeigen versucht.

Aus dem Rest des Buches notiere ich nur noch die unter den Lemmata ‚Les commentaires, scolies, paraphrases et citations' (181–266) figurierende Abhandlung F. TRISOGLIOS ‚Mentalità ed atteggiamenti degli scoliasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo' (187–251). In ungemein gewandter, plastischer Sprache behandelt der Autor die wichtigsten byzantinischen Kommentatoren bzw. Scholiasten Gregors, von denen zumindest Maximos „der Bekenner" und Konstantin (Michael) Psellos – der eine als Theologe, der andere als Literat(urkenner) – Berühmtheit erlangt haben. TRISOGLIOS Untersuchung läuft auf die leicht nachzuvollziehende Feststellung hinaus, daß die Masse dieser „Erklärer" mehr oder weniger mittelmäßige Paraphrasten sind (vgl. 189; 212sq.; 226: „Basilio è il re della banalità", der zu Recht den selbsterwählten Beinamen ὁ ἐλάχιστος verdiene [234], während wiederum Niketas v. Herakleia sich freizuhalten wisse „tanto dalle astruserie quanto dalle banalità"!); Maximos sei nicht ausgenommen, der, anstatt Gregor zu kommentieren, sich selbst und seine Ideen in den Mittelpunkt stellt und den Kappadokier bloß als Aushängeschild benutzt (200sqq.; sein Mißgeschick ist die Undurchsichtigkeit, Unverständlichkeit: 203sqq.; 207). – TRISOGLIOS Aufsatz ist in jeder Beziehung lesenswert; es wäre interessant zu erfahren, wie er Kommentatoren anderer Autoren (Aristoteles!) – Männer vom Range eines Themistios – beurteilen würde!

Manfred Kertsch

François HALKIN, Le corpus Athénien de Saint Pachôme. Avec une traduction française par André-Jean FESTUGIÈRE (*Cahiers d'Orientalisme* II). Genf, Cramer 1982. 165 S.

Genau 50 Jahre nach der Publikation der Viten des heiligen Pachomios (F. HALKIN, Sancti Pachomii vitae graecae [*Subs. hagiogr.* 19]. Bruxelles 1932) liegt die Ausgabe der einschlägigen Texte aus dem Codex Athen. E. B. E. 1015 vor. Der Verf. hat die erste Vita (*BHG* 1396a), die Paralipomena (*BHG* 1399a), Abschnitte aus der Historia Lausiaca sowie den Brief des Ammon über den Begründer des koinobitischen Mönchtums in Ägypten (*BHG* 1397) nach der Athener Handschrift neu ediert. Da die Vita *BHG* 1396a bereits von A.-J. FESTUGIÈRE übersetzt wurde (La première Vie grecque de Saint Pachôme. Introduction critique et traduction par A.-J. FESTUGIÈRE [*Les moines d'Orient* IV/2]. Paris 1965), beschränkten sich die Verf. für die neue Ausgabe auf den Abdruck der Übersetzung der Paralipomena und des Briefes des Ammon. Eine parallele Anordnung der Übersetzung und des griechischen Textes hätte allerdings die Benützung erleichtert; daß F. in den Anmerkungen zur Übersetzung auf Fragen der Textgestalt eingeht, ist ein weiteres Argument für die Gegenüberstellung von Text und Übersetzung.

Das Dossier des großen Mönchsheiligen bietet wichtige Hinweise für Alltagsleben und Realien – nicht nur Informationen zur Ernährung (Vita, §§ 55, 64, 111), auch zur Einrichtung der Klöster (Vita, § 89 Nennung des ἀρτοκοπεῖον; vgl. E. KISLINGER, Gastgewerbe und Beherbergung in frühbyzantinischer Zeit. Diss. [ungedr.] Wien 1982, v.a. 118 mit A. 745) oder zur Aufbewahrung der Handschriften: § 59 der Vita berichtet von dem θυρίδιον, in dem die Codices aufbewahrt wurden. Es handelt sich dabei, wie C. WENDEL[1] zeigen konnte, um Nischen und wohl nicht um eine Fensteröffnung (so FESTUGIÈRE in der Übersetzung S. 191). Interesse verdienen auch die Nachrichten über die Zweisprachigkeit der Mönchsgemeinschaft, die manchmal einen Dolmetscher notwendig machte (etwa § 95 der Vita). Für den Umgang der Byzantiner mit Codices typisch ist der Rat, Handschriften mit häretischen Texten als verderblich in den Fluß zu werfen (§ 16 der Paralipomena; vgl. dazu G. CAVALLO, Il libro come oggetto d'uso nel mondo bizantino. *JÖB* 31 [1981] 401 f.).

Zu einzelnen Passagen der Edition noch einige Anmerkungen: In § 146 der Vita (S. 70) wäre vielleicht die Variante ἡμῖν statt αὐτοῖς in den Text zu nehmen; zu § 147 vermerkt H. τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκάλυψε: recte ἐκάμμυσε F; hier scheint dem Rez. die Lesart aus dem Apparat in den Text zu gehören. – Neben zahlreichen Parallelen[2] aus der Bibel können folgende Anklänge nachgetragen werden: In § 41 der Vita (S. 26) vgl. Matth. 9, 20–22 und in § 3 der Paralipomena (S. 75) κονιορτὸς τῶν ποδῶν vgl. Matth. 10, 14.

Obwohl die Texte des Atheniensis bereits bekannt waren, ist ihre Neuausgabe mit einer Übersetzung durch die beiden höchst kompetenten Autoren sehr zu begrüßen.

Ernst Gamillscheg

[1] C. WENDEL, Der antike Bücherschrank. *Nachr. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl.* 1943, Nr. 7, S. 267–299 = C. WENDEL, Kleine Schriften zum antiken Buch- und Bibliothekswesen. Köln 1974, 64 ff. mit Berücksichtigung der Passage aus der Vita Pachomii und weiteren Belegen.

[2] Warum die Parallelen in der Vita in einem getrennten Apparat angeführt werden und in den Paralipomena sowie dem Brief in einem Apparat mit den Textvarianten, dafür wird keine Begründung gegeben.

Stephen GERO, Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 426 = *Subsidia* 63). Lovanii, E. Peeters 1981. XVIII, 124 S.

Vornehmlich auf Grund des polemischen monophysitischen Schrifttums wurde ein Bild des nestorianischen Bischofs von Nisibis aus dem 5. Jh., Barṣauma, geprägt, das ihn als Häresiarch schlechthin kennzeichnet. So wird Barṣauma als Günstling des Sasaniden-Herrschers Pērōz (457–484) und dessen Handlanger im byzantinisch-persischen Grenzgebiet angesehen, der diese Position im Kampf gegen die monophysitische Propaganda rücksichtslos ausgenützt und in den eigenen Reihen das geistige Niveau des nestorianischen Mönchtums durch die Aufgabe des Zölibats herabgesetzt hatte. Eine ähnliche Charakterisierung der Persönlichkeit Barṣaumas liest man bei A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn 1922, 108 oder bei N. V. PIGULEVSKAJA, Kul'tura sirijcev v srednie veka. Moskva 1979, 201 f.

In seinem Buch bietet S. GERO keine Biographie Barṣaumas (S. 96), da diese infolge der großen Vernichtung des ostsyrischen Schrifttums kaum zu schreiben wäre. Er unternimmt vielmehr – wie in den in der gleichen Reihe bereits erschienenen Bänden über den Ikonoklasmus (vgl. *JÖB* 30 [1981] 362 ff.) – eine quellenkritische Beleuchtung einzelner Aspekte wie: das Verhältnis Barṣaumas zu dem von ihm gerufenen Gründer der Schule von Nisibis, Narsai; die Auseinandersetzungen zwischen dem Bischof von Nisibis und seinen kirchlichen Oberhäuptern, dem jeweiligen Katholikos von Seleukeia-Ktesiphon; die Reform auf dem Gebiet der Klerikerehe.

Außer einer knappen Erwähnung bei Leontios von Byzanz († ca. 543)[1] blieb Barṣauma in der byzantinischen Literatur unbekannt. Ausführlichere, oft widersprechende Angaben liefern syrische, arabische und armenische Quellen. Aus dem Kreis der letztgenannten sei auf die neue Edition von Sebēos durch G. V. ABGARYAN (Erevan 1979; dort S. 66 zu GERO S. 17) hingewiesen. Wertvolle Angaben über Barṣauma im armenischen Schrifttum liefert H. S. ANASYAN, Haykakan matenagitut'yun V–XVIII dd. II. Erevan 1976, 1435 f.

Durch die quellenkritische Untersuchung von G. werden einzelne Daten des Lebens und Aspekte der Tätigkeit Barṣaumas präzisiert bzw. ins rechte Licht gerückt. Um 400–405 geboren (S. 25) studierte er in Edessa, bevor er 435 als Bischof von Nisibis eingesetzt wurde (S. 33). Erst nach der von ihm einberufenen Lokalsynode von Bet Lapaṭ 484 heiratete er um 486 die Nonne Mamai und verstarb im hohen Alter vor 496 (S. 57 f.; ANASYAN gibt als Todesdatum 489 an). Unbestritten bleibt seine Initiative zur Eröffnung der theologischen Schule von Nisibis. Die Einberufung der Synode von Bet Lapaṭ diente vor allem der Beseitigung von Mißbräuchen sowie der Abwehr gegen zentralistische Tendenzen von seiten des Katholikos gegenüber Metropoliten und Bischöfen. Den im polemischen Schrifttum oft erhobenen Vorwurf, Barṣauma hätte Priester und Mönche zur Ehe gezwungen und somit Staatsinteressen dienen wollen, widerlegt G. überzeugend: Auf der Synode von Bet Lapaṭ 484 wurde lediglich eine Regularisierung der Klerikerehe angestrebt; in bezug auf die Mönchsgelübde ließ Barṣauma durch Dispens Milde walten. Die radikalen Maßnahmen zum Ehezwang für Kleriker und zur Beseitigung der Klostermacht in der nestorianischen Kirche stammen vielmehr von der unter Katholikos Aqāq 486 einberufenen Synode von Seleukeia. Was die angebliche Beteiligung Barṣaumas an der Ermordung des Katholikos Babowai betrifft (App. I), so sieht G. darin lediglich eine Fälschung aus dem 6. Jh., um den Rang des Bistums von Nisibis zu erniedrigen.

Neben liturgischen Werken sind 4 Briefe Barṣaumas an Katholikos Aqāq erhalten. deren Chronologie G. im App. III – anders als N. V. PIGULEVSKAJA, Araby u granic Vizantii i Irana v IV–VI vv. Moskva–Leningrad 1964, 276 f. – ordnet. Mit treffenden Gründen lehnt G. die von R. THOMSON vorgeschlagene Zuschreibung einer bei Movsēs Xorenac'i erwähnten „Geschichte der ersten Könige" als ein Werk des Barṣauma von Nisibis ab (S. 89). Ähnlich wie G. urteilte bereits H. G. MELK'ONYAN, Hay-asorakan haraberut 'yunneri patmut'yunic' (III–V darer). Erevan 1970, 157 f.

Im reichhaltigen Anmerkungsapparat bespricht G. eine Fülle von historischen, quellenkritischen und dogmengeschichtlichen Detailfragen, die gelegentlich präzisiert oder weitergeführt werden können und die im Index Aufnahme verdient hätten: S. 26 zu den Namensformen des Barṣauma vgl. für die armenischen Zeugen M. G. GRIGOREAN, Anjnanunneru aławałumner dawanabanakan grut'eanc' mēj. *Handēs Amsōreay* 84 (1970) 324–326 (Nr. 5). Der Brief des persischen Königs Zāmāsp, des Usurpators unter Kavād (488–531), an Katholikos Babai wird im syrischen Text saqrā genannt (S. 86), was als „charge" nicht treffend wiedergegeben wird; es handelt sich um eine Kaiserurkunde, die in der frühbyzantinischen

[1] Die jüngste Monographie von D. B. EVANS, Leontius of Byzantium. An Origenist christology. Washington 1970, behandelt diese Frage nicht.

Diplomatie öfters bezeugt ist[2]. Zu untersuchen bleibt allerdings, ob der Begriff σάκρα in die diplomatische Sprache der Sasaniden Eingang fand[3].

Erfreulich ist, daß der schwierige Satz der Orientalia wenige Fehler aufweist: S. 32–33 wurde Anm. 36 doppelt gezählt; S. 102 verbessere Arestan in Asorestan (und entsprechend im armenischen Text). Das vorliegende Buch stellt einen Markstein in der Erforschung der Geschichte des ostsyrischen Christentums dar in einer Zeit, als die Beziehungen zum byzantinischen Reich unter Kaiser Zenon noch nicht endgültig abgebrochen waren.

Christian Hannick

---

[2] Vgl. G. Schmalzbauer, Diplomatisches in einer frühbyzantinischen Homilie. *Βυζαντινά* 3 (1971) 383–386.

[3] Th. Nöldeke, Zwei syrische Lieder auf die Einnahme Jerusalems durch Saladin. *ZDMG* 27 (1873) 503 mit Hinweis auf Malalas; K. Brockelmann, Lexicon syriacum. Hildesheim 1966, 495f.

Index verborum Homiliarum Festalium Hesychii Hierosolymitani ed. Michael Aubineau (*Alpha–Omega*, Reihe A: *Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie* 52). Hildesheim–Zürich–New York, Georg Olms Verlag 1983. XXX, 370 S. DM 98,–.

Lexika und vollständige Wortkonkordanzen zu Autoren der griechischen patristischen Literatur sind rasch aufgezählt: Neben mehr oder minder umfassenden Wortregistern in Einzelausgaben, vorab denen der Reihe *Sources Chrétiennes*, gibt es nur A. Van den Daeles Indices Pseudo-Dionysiani (Louvain 1941), G. Müllers treffliches Lexicon Athanasianum (Berlin 1944/52), E. Skards Index Asterianus (*Symb. Osl.*, fasc. suppl. 17. Oslo 1962) und die Register in C. Datemas Ausgaben der Homilien des Asterios von Amaseia (Leiden 1970) und des Amphilochios von Ikonion (*CCSG* 3. Turnhout–Leuven 1978). Der vollständige Index verborum zu den Homilien des Hesychios von Jerusalem, von Aubineau bereits in seiner Edition[1] des Homiliencorpus angekündigt, ist also ein höchst willkommener Zuwachs, auch wenn es sich dabei um einen Autor zweiten Ranges handelt.

A. hatte das Wortregister schon während der Arbeit an der Ausgabe im Laboratoire d'Analyse Statistique des Langues Anciennes an der Universität Liège durch Computer erstellen lassen, um die damit verfügbare Wortstatistik noch für textkritische Entscheidungen zu Rate ziehen zu können. Erfaßt wurde der gesamte Wortschatz mit Einschluß der oft zu Unrecht vernachlässigten „Grammaticalia" (insgesamt 37 733 Worteinheiten); die Stellennachweise zum Artikel und zu den Konjunktionen καί, μέν und δέ wurden allerdings nur gespeichert, aber nicht ausgedruckt. Gegenüber den im selben Institut erarbeiteten und in derselben Serie erschienenen Indices Chrysostomici A.-M. Malingreys[2] ist A. in der lexikalischen Aufbereitung mit der Angabe aller Flexionsformen der Nomina und Verba einen bedeutenden Schritt weitergegangen. Auch Semantisches ist berücksichtigt; so sind die Nomina sacra Πατήρ, Υἱός und Πνεῦμα oder der als Präposition verwendete Akkusativ χάριν

---

[1] Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem publ. par M. Aubineau. 2 Bde. (*Subs. hagiogr.* 59). Bruxelles 1978–1980. Vgl. dazu *JÖB* 30 (1981) 346–349 und 32 (1983) 359–361.

[2] A.-M. Malingrey, Indices Chrysostomici I: Ad Olympiadem. Ab exilio epistula. De providentia Dei. Hildesheim–Zürich–New York 1978.

gesondert ausgeworfen. Leider konnte das Belegmaterial für die Präpositionen mit zwei oder drei Fällen nicht nach dem Kasusgebrauch aufgeschlüsselt werden. Das Wortgut der zahlreichen Bibelzitate ist eigens durch ein A hinter der Belegstelle markiert. Nicht besonders gekennzeichnet wurden die Athesaurista des Wortbestandes; sie sind jedoch im Vorwort (S. XXf.) zusammengestellt.

Eine wertvolle Beigabe ist die Frequenzliste am Schluß des Bandes, in der alle Wörter nach der Häufigkeit ihres Vorkommens absteigend gereiht sind. Neben den Zahlen für den gesamten Text sind auch die Frequenzen in den echten Homilien und in den Spuria getrennt ausgewiesen. Die Frequenzzahl ist jedem Lemma des Wortregisters vorangesetzt, so daß jedes Wort auch in der Frequenzliste leicht auffindbar ist und damit etwa die Häufigkeitsverteilung in echten und unechten Homilien festgestellt werden kann. Von Interesse sind hier natürlich vor allem größere Frequenzunterschiede. Auffällig in dieser Beziehung ist zum Beispiel, daß die komparative Partikel καθώς, die der Koine angehört und vom Attizisten Phrynichos abgelehnt wird[3], nur zweimal in den echten Homilien vorkommt (außerdem viermal in Bibelzitaten), 22mal hingegen in den Spuria; ihr zieht Hesychios offenkundig das gut attische καθάπερ[4] vor, das sich 17mal in den echten Texten findet, aber nur dreimal in den Spuria. Auch der ausschließliche Gebrauch der Form ἴσασιν[5] sowie das Aoristpartizip παίσας[6] deuten darauf hin, daß Hesychios sich einer gemäßigt attizistischen Sprache befleißigt.

Mit diesem Index Hesychianus, der Philologen und Theologen wertvolle Dienste leisten wird, hat A. keineswegs seine Arbeiten an Hesychios abgeschlossen: Gemeinsam mit R. Mennes bereitet er eine Edition des erst teilweise gedruckten Psalmenkommentars dieses Autors vor.

Wolfgang Lackner

---

[3] Ekloge 399, ed. E. Fischer (*Samml. griech. u. lat. Grammatiker* 1). Berlin–New York 1974, 105. Phrynichos empfiehlt dafür καθά.

[4] Zu καθάπερ bei den Attizisten vgl. W. Schmid, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern 2. Stuttgart 1889, 257; 4. 1896, 185f. – Die Wortzahl der echten Homilien beträgt 26 583, die der Spuria 11 150; das durchschnittliche Frequenzverhältnis dieser inhaltsneutralen „Grammaticalia" müßte also bei 7 : 3 liegen.

[5] Diese Form empfiehlt Moeris als attisch statt οἴδασιν (ed. I. Bekker. Berlin 1833, 200, 6).

[6] Nach Moeris (a. O. 206, 2) ist der Aorist παῖσαι als attisch der Form παῖξαι vorzuziehen.

Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I: Quaestiones I–LV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita ediderunt Carl Laga et Carlos Steel (*Corpus Christianorum, Series Graeca* 7). Turnhout, Brepols–Leuven, University Press 1980. CXVIII, 556 S., 1 Faltblatt.

Maximi Confessoris Quaestiones et dubia edidit José H. Declerck (*Corpus Christianorum, Series Graeca* 10). Turnhout, Brepols–Leuven, University Press 1982. CCLIII, 255 S.

Die Theologie Maximos des Bekenners war in den letzten zwei Jahrzehnten Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. All diesen Arbeiten diente als Textgrundlage die alte, von

MIGNE nachgedruckte Maximos-Edition des Dominikaners F. COMBEFIS (1675). Nun haben sich endlich auch die Editoren der Werke dieses großen byzantinischen Theologen angenommen. Mit den beiden vorliegenden Bänden wird die kritische Ausgabe seines gesamten Œuvres innerhalb des *Corpus Christianorum* eröffnet.

Die Edition der *Quaestiones ad Thalassium*, die in streng anagogischer Auslegung Stellen des Alten und Neuen Testaments behandeln und von Maximos wohl zwischen 630 und 634 während seines Aufenthalts in Nordafrika verfaßt wurden, ist die Gemeinschaftsarbeit von C. LAGA und C. STEEL, zwei an der Universität Löwen tätigen Gelehrten. Der hier zu besprechende erste Band enthält nur die Quaestiones 1–55, die restlichen zehn, die sehr umfangreich sind, bleiben dem zweiten Teilband vorbehalten. Während COMBEFIS seinem Druck eine einzige fehlerhafte Handschrift, den Par. gr. 1094 (15. Jh.), zugrunde gelegt und sie nur gelegentlich aus anderen Parisini verbessert hatte, konnten sich L. und St. auf insgesamt 44 Codices stützen, die das Werk durchweg vollständig enthalten; dazu kommen noch als indirekte Überlieferung Exzerpte in einem Florileg und in den *Diversa capita*, einer unter dem Namen des Maximos gedruckten Kompilation (*PG* 90, 1177–1389). Von dieser ansehnlichen Zahl von Handschriften besitzen jedoch nur zwölf Codices des 10. bis 12. Jhs. selbständigen Wert, während alle übrigen sich als direkte oder indirekte Deszendenten einer der zwölf Handschriften erweisen. Wenn allerdings im textkritischen Apparat nur acht berücksichtigt werden, ist dies gegenüber dem Resultat der überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung ein wenig inkonsequent, mag sich auch, wie die Editoren versichern, durch die Varianten der übergangenen vier Codices an der Textgestalt nichts ändern.

Die Beschreibung der Handschriften, die in die Darlegung der Überlieferungsverhältnisse integriert wurde, ist eher knapp ausgefallen; des öfteren fehlt sogar die Angabe der Folien, die die QuTh enthalten[1]. Die Handschriften lassen sich deutlich in zwei Familien scheiden: Einer italogriechischen, vor allem durch zwei Codices aus Grottaferrata repräsentiert, mit denen auch der Patm. 192 (Ende 11. Jh.) eng verwandt ist, steht eine orientalische Familie gegenüber; markantestes Merkmal der ersten ist die Gliederung des Werkes in zwei βιβλία (qu. 1–55 und 56–65), deren erstes wieder in fünf τόμοι untergeteilt ist. Die indirekte Überlieferung beschränkt sich auf Zitate, die der Kompilator des in drei Rezensionen vorliegenden *Florilegium Coislinianum* einem unbekannten eigenständigen Textzeugen der italogriechischen Familie entnommen hat. Ohne Wert hingegen, weil auf den Mosq. 200 (11. Jh.) zurückgehend, sind die erwähnten *Diversa capita*. Alle diese Ausführungen zur *Recensio* werden ausreichend belegt, sind schlüssig und ergeben ein klares Stemma (S. CX–CXI; auf einem losen Einlegeblatt wiederholt).

Die vor zwanzig Jahren von P. MEYVART entdeckte und bislang ungedruckte Übersetzung des Johannes Scottus Eriugena hat sich nur in zwei Handschriften, dem Cassinensis 333 (Ende 11. Jh.) und dem Cod. 1234 der Stadtbibliothek von Troyes (Anf. 12. Jh.), erhalten. Der Vergleich der Übersetzung mit der griechischen Überlieferung ergibt, daß die verlorene Vorlage des Johannes Scottus, die die byzantinische Gesandtschaft des Jahres 827 zusammen mit dem berühmten Dionysios-Areiopagites-Codex, dem Par. gr. 437, nach Paris gebracht haben mag, einen von den beiden Familien getrennten Überlieferungszweig darstellte. Entscheidend für die Herstellung des griechischen Textes allerdings ist die lateinische Version nur dann, wenn die *variae lectiones* der beiden Familien einander gleichwertig sind; in einem solchen Fall war jene Lesart zu wählen, die durch die lateinische Übersetzung als älter

[1] Die bibliographische Dokumentation zu den Handschriften ist vollständig; nachzutragen wäre nur zum Cod. Prevesanus Biblioth. Metrop. 3 (S. LXIII) L. POLITES, Παλαιογραφικὰ ἀπὸ τὴν Ἤπειρο. *Ἐπιστημ. Ἐπετ. Φιλοσ. Σχολ. Πανεπιστ. Θεσσαλ.* 12 (1973) 359f.

erwiesen ist. Außerdem las Johannes Scottus in seinem Exemplar mitunter noch Scholien, die sich in der übrigen Tradition nicht erhalten haben.

Die den gesamten Text begleitenden Scholien, deren hohes Alter durch die Präsenz in allen griechischen Handschriften und in der lateinischen Übersetzung gesichert ist, werden jeweils im Anschluß an jede Quaestio ediert. Bezüglich des Autors enthalten sich die Herausgeber eines abschließenden Urteils: Die Frage, ob sie wirklich, wie der Prolog glauben machen möchte, von Maximos selbst herrühren, möchten sie erst nach einer detaillierten Prüfung von Inhalt und Stil entscheiden. Gegen Maximos' Urheberschaft scheint jedenfalls die durchgehende Verwendung der 3. Pers. Sing. in Verweisen auf den Text der Quaestiones (φησί etc.) zu sprechen; auch ist ein so naives Selbstlob wie der Satz Καλῶς ἐδείχθη τῇ ἀληθείᾳ συμβαίνων ὁ τύπος in Schol. 12, Z. 102 (S. 473) zu qu. 54 Maximos, der sich allgemein größter Bescheidenheit befleißigt, wohl nicht zuzutrauen.

Da die Überlieferung des Textes intakt ist, standen die Editoren bei der *constitutio* trotz der bekannt schwierigen Sprache dieses Autors kaum je vor unlösbaren Aufgaben. Der Sorgfalt und Behutsamkeit, mit der sie den griechischen wie den lateinischen Text bearbeitet haben, gebührt höchstes Lob. Konjekturale Eingriffe in den griechischen Text waren kaum notwendig. In der Anwendung des Prinzips der *lectio difficilior* gingen L. und St. so weit, daß sie Maximos nicht nur eine volkssprachliche Form wie das Imperfectum προσεδοκοῦσαν zutrauten (qu. 21, 100 [131], gegen das reinsprachliche προσεδόκων zweier Handschriften), sondern selbst Akzentanomalien in den Text setzten (z. B. Introd. schol. 9 [S. 43] ἀποδείξαι; qu. 37, schol. 4, 22 [253], qu. 47, 59 ([315] und qu. 50, 101 [385] κήρυξ) und die reguläre Schreibung in den Apparat verwiesen.

Zu zwei Stellen möchte ich Korrekturen vorschlagen: qu. 28, 51 (205) ἐπὶ διαβολῆς: Da mit diesem Ausdruck der Zweck angegeben wird, verdient wohl die Variante ἐπὶ διαβολῇ der italogriechischen Familie den Vorzug. – qu. 38, 25 (255) Τῷ γὰρ εὐαγγελίῳ οὔπω ἦν διὰ τῆς πίστεως ἁρμοσθεῖσα πρὸς συμβίωσιν ἡ φύσις ἀνδρὶ εἰς πάντας διαμένοντι τοὺς αἰῶνας: Vor ἀνδρί ist wohl ein ὡς zu ergänzen, wie die Formulierung νόμοι· οἷς ὡς ἀνδράσιν ὁμιλήσασα kurz vorher (Z. 15f.) nahelegt.

Zur Interpunktion sei angemerkt: qu. 54, 277 (459) gehört nach παραδοξοτέραν wohl ein Komma statt des Semikolon, da der mit ὅσῳ eingeleitete Satz der Explikation dieses Komparativs dient; qu. 55, 467 (509): Das Komma nach τῆς Ἱερουσαλήμ ist überflüssig, da der Genetiv Objekt des Verbums βασιλεύει ist[2].

Öfter war in die schlechter überlieferte lateinische Übersetzung einzugreifen. Außer einigen Druckfehlern[3] ist hier zu verbessern: qu. 47, 128 (320) iuxta symplum nature rationem, *recte*: symplam; qu. 52, 30f. (416) cur non solum per Ezechiam exaltatum corde venit ira, sed etiam super Israel et Ierusalem: per ist zu ⟨su⟩per zu ergänzen (griechisch: ἐπὶ τὸν . . . Ἐζεκιήλ).

Im Zitatenapparat beschränkten sich die Herausgeber im wesentlichen auf die Notierung der Bibelstellen. Doch zitiert Maximos auch andere Literatur, zumeist freilich in sehr vager Weise, indem er sich mit Formeln wie φασί τινες oder ὥς φασιν οἱ ταῦτα δεινοί begnügt; gerade deswegen wäre der Hinweis auf Parallelen wünschenswert. Ich notierte, ohne damit direkte Abhängigkeit behaupten zu wollen, folgende Parallelstellen zu den zoologischen Nachrichten der qu. 51: Z. 108f. (401; der Adler vermag in die Sonne zu blicken): vgl. Arist., Hist. anim. 9, 34, 620a 1–5, Aelian, Nat. anim. 2, 26 (der Adler prüft seine Jungen, indem

[2] Die Zahl der Druckversehen (zumeist Ausfall von Akzenten und Spiritus) ist gering.

[3] Introd. 119f. (S. 24) coniugimur, l. coniungimur; qu. 28, 57 (206) ist nach „naturalem" der Verweis auf das Scholion (2) ausgefallen; qu. 48, 177 (342) Vnitores, l. Vinitores.

er sie in die Sonne zu schauen zwingt); Z. 112–114 (401; Feindschaft zwischen Hirsch und Schlange): vgl. Physiologus c. 30 (ed. D. KAIMAKIS, Der Physiologus nach der ersten Redaktion [*Beiträge z. Klass. Philol.* 63]. Meisenheim 1974, 84); Z. 118. (401; Scharfsichtigkeit der Gazelle): vgl. Greg. Nyss., In Cant. hom. 5, ed. H. LANGERBECK. Leiden 1960, 141, 5–7; Z. 123f. (401; die Knochen des Löwen sind so hart, daß Funken sprühen, wenn man sie aneinander schlägt): vgl. Arist., Hist. anim. 3, 7, 516b 10f., Part. anim. 2, 9, 655a 14–16; Aelian, Nat. anim. 4, 34; Aristophanes von Byzanz, Hist. anim. epitome ed. Sp. LAMBROS (*Suppl. Aristot.* 1, 1). Berlin 1885, 72, 7f.; Z. 129f. (401; die Schlange sucht, wenn sie angegriffen wird, ihren Kopf zu schützen): vgl. Physiologus c. 11, ed. KAIMAKIS 36; Z. 133f. (401–403; Keuschheit der Turteltaube): vgl. Aelian, Nat. anim. 3, 44; Basil., In hex. 8, 6, ed. St. GIET (*SC* 26 bis). Paris 1968, 458 (= *PG* 29, 177C). Auch die Querverweise sind nicht identifiziert: qu. 44, 7–11 (299) verweist auf qu. 28, 4–6 (203); qu. 55, 56f. (483) auf qu. 54, 42 (445); qu. 55, 345f. (501) auf Z. 178f. (491) derselben Quaestio.

Obwohl der vorliegende Band nur den ersten Teil des Werkes enthält, wurden ihm vier Indices (Schriftstellen, zitierte Autoren, Nomina propria, in der Praefatio erwähnte Handschriften) beigegeben. Für den zweiten Band ist zusätzlich ein griechisches Wortregister und ein Index graecolatinus vorgesehen.

Wohl ebenso in der Zeit zwischen 630 und 634 verfaßte Maximos ein weiteres Werk derselben Gattung, die *Quaestiones et dubia*. Der Überlieferungsbefund ist hier ungleich komplizierter. Der bis jetzt benützte Druck des COMBEFIS (= *PG* 90, 785–856) umfaßt 79 Quaestionen. Vor nahezu dreißig Jahren jedoch stieß C. GIANNELLI im Vat. gr. 1703 auf eine wesentlich umfangreichere Fassung des Werkes, die 195 Nummern enthält. Die Neuausgabe DECLERCKS ist also für weit mehr als die Hälfte des Textes auch die *Editio princeps*.

In der umfangreichen Praefatio folgt auf kurze einleitende Bemerkungen zur Literatur- und Editionsgeschichte eine sehr ausführliche Beschreibung aller Textzeugen: Die wichtigste Handschrift ist der allerdings am Anfang, im Innern und am Ende mutilierte Vat. 1703 (10. Jh.; italogriechisch). Die Rezension, die COMBEFIS ediert hatte, stellt nur eine Auswahl dar, die – bei schwankendem Textbestand – in insgesamt 18 Handschriften enthalten ist. Zwei weitere anders gruppierte, allerdings kürzere Auswahlen sind handschriftlich weniger verbreitet. Diese vier Überlieferungszweige überschneiden sich zwar oft, doch enthält jeder in unterschiedlichem Maß auch Sondergut, das nur ihm eigen ist. Dazu kommen noch einige Codices, die versprengte Einzelquaestionen enthalten. Die fast überbordende Detailfreudigkeit des Verf. kommt vor allem jenen Handschriften zugute, die in den Katalogen allzu summarisch beschrieben wurden. Denn D. teilt zahlreiche ergänzende, fast immer auf Autopsie beruhende Beobachtungen zu den kodikologischen Daten, zu Schriftform, Provenienz und Vorbesitzern mit.

In der methodisch vorbildlichen *recensio codicum* versucht er zu zeigen, daß der Vat. 1703 trotz vieler Fehler die vertrauenswürdigste Textgestalt bietet, während der Kompilator der Auswahl I, die übrigens auf denselben Hyparchetyp zurückgeht wie der Vat., sich mancherlei Eingriffe in den Text erlaubte. Die Auswahl II hingegen ist einem anderen Hyparchetyp entnommen, die Auswahl III wieder stammt direkt vom Vat. ab. Der Verf. ist aber auch der weit zersplitterten indirekten Überlieferung nachgegangen und konnte zahlreiche Einzelfragen und Fragmente in Katenen, Florilegien und Sammelwerken wie dem Paterikon des Paulos Euergetinos und dem Thesauros des Theognostos aufspüren. Immerhin gelingt es D., hier aus viel Spreu auch manch Wertvolles herauszusieben: So ist etwa die im Vat. unvollständige qu. 167 aus einem Zitat in der Lukaskatene, Typ B (CPG C 131) und die qu. II 9 aus der Psalmenkatene, Typ XIX (CPG C 32) zu ergänzen.

Im abschließenden Kapitel „A la recherche de la recension originale" weist D. nach, daß die Version des Vat. die Originalfassung darstellt und nicht etwa eine durch Zusätze erweiterte Kompilation, deren authentischer Kern mit der Auswahl I zu identifizieren wäre. So ist, um nur die zwei überzeugendsten Argumente seiner Beweisführung zu erwähnen, an der Reihung der Quaestionen deutlich abzulesen, daß die Auswahl in zwei Durchgängen durch den Gesamttext erstellt wurde; desgleichen zeichnet sich klar ein bestimmter Interessenschwerpunkt des Kompilators ab: Ihm ging es vor allem um Fragen der asketischen Praxis; hingegen hielt er offensichtlich wenig von den spekulativen Höhenflügen anagogischer Exegese, denn er vermied es geflissentlich, einschlägige Nummern in seine Auswahl zu übernehmen. Wollte man das umgekehrte Verhältnis zwischen der Version des Vat. und der Auswahl I annehmen, dann bliebe dieser Befund unerklärlich.

Der komplexe Zustand der Überlieferung machte folgende Textanordnung nötig: Zuerst edierte D. den gesamten Quaestionenbestand des Vat. (gegebenenfalls mit einem Verweis auf das Vorkommen in einer der drei Auswahlen), danach die drei Auswahlssammlungen, jedoch jeweils ohne die bereits in der voraufgehenden Reihe edierten Nummern. Fünf Konkordanzen am Schluß des Bandes erlauben es, rasch den Fundort jeder Quaestio in jedem Überlieferungszweig festzustellen.

In der Textgestaltung räumt D. dem Vat. eindeutig die Vorrangstellung ein; er folgt ihm auch an jenen Stellen, wo dieser Codex Formen bietet, die von den Normen der klassischen Gräzität stark abweichen, wie qu. 13, 3 (S. 10) προτίθειν, qu. 39, 21 (33) den Nominativ ταύτη, qu. 41, 11 (34) das Präsens διέλει, qu. 121, 25 (89) ἐπιτόνιν (gelungene Konjektur für das sinnlose εἰντονιν in V), qu. 178, 6 (122) προστίθειν und qu. 183, 14 (125) das Partizip ἐπιδώσας (zu ἐπιδιδόναι), um nur die auffälligsten Besonderheiten anzuführen. Selbst orthographische Anomalien wie die beiden Imperativformen διανάσθητι (qu. 116, 14 [85]) und ἀπόσθητι (qu. I, 35, 15 [152]) oder die Schreibungen ὅτ' ἄν und μὴ δέ werden in den Text aufgenommen, obwohl letzteres wohl nicht auf Maximos selbst zurückgeht. Lediglich bei den Partizipialformen auf -ντα, die auf ein Neutrum im Singular bezogen sind, zeigt D. Bedenken, der Überlieferung zu folgen, und korrigiert in qu. 43, 6f. (36) τὸ ἔλαιον ... ἐπάρδοντα, qu. 80, 116f. (64) τὸ σῶμα ... ἀποβάλλοντα und I, 81, 6f. (163) τὸ γένος ... προσδραμόντα die Partizipia im Sinne der klassischen Kongruenz[4], freilich nicht ohne im Apparat diese Korrektur wieder in Frage zu stellen.

Auch D.s Zitatenapparat bedarf einiger Ergänzungen: qu. 15, 10f. (12) λίθους ... ἀπελεκήτους: vgl. 3 Reg. 6, 1; qu. 126, 3–9 (92f.): Das Zitat aus dem aristotelischen Werk Περὶ ζώων ist zwar im Corpus Aristotelicum nicht nachweisbar; doch findet es sich im Etymologicum Gudianum (ed. A. DE STEFANI 2. Leipzig 1920, 298, 8–299, 10; im Apparat weitere Testimonien) und im Etymologicum Magnum (ed. Th. GAISFORD. Oxford 1848, 221, 5–222, 24). Ein Verweis auf diese Parallelen und auf V. ROSE, Aristoteles Pseudepigraphus. Leipzig 1863, Fragm. 361 (S. 325f.) fehlt; qu. 137, 21 (98) δέρματα ... ἠρυθροδανωμένα: vgl. Ex. 25, 5 und 26, 14.

Unter den Indices am Schluß des Bandes ist vor allem der vollständige Index verborum hervorzuheben. An Athesaurista, die nicht eigens ausgewiesen sind, notierte ich: ἀειφάγος (qu. 126, 9 [93]), ἀποποιητικός (qu. 103, 7 [78]), ἰσονεμία (statt ἰσονομία; qu. I, 11, 4 [143]), κατακλάννω (qu. 118, 31 [87]; Nebenform zu κατακλάω), (λίθος)κισηρήτης (qu. 162, 6 [113]; bei Lampe nur κίσηρος), παντάχραντος (qu. 33, 4 [27]).

In summa: Die beiden Bände der neuen Maximos-Ausgabe sind von derselben Gediegenheit und derselben hohen Qualität, die alle Bände der *Series Graeca* des *Corpus Christianorum* auszeichnen.

Wolfgang Lackner

[4] Lediglich qu. 23, 12f. (21) τὸ θυμικὸν ... ὑπουργοῦντα ließ D. unkorrigiert stehen. – Dasselbe Phänomen ist aus der Chronik des Ioannes Malalas vielfach zu belegen; vgl. K. WOLF, Studien zur Sprache des Malalas 1. *Progr. d. kgl. Ludwigs-Gymn. München* 1911, 54–56.

Anonymus in Ecclesiasten Commentarius qui dicitur Catena trium patrum cuiusque editionem principem curavit Santo LUCÀ (*Corpus Christianorum, Series Graeca* 11). Turnhout, Brepols–Leuven, University Press 1983. LVI, 139 S.

Die Drei-Väter-Katene zum Buch Qohelet, von M. FAULHABER so benannt nach den drei im Titel als Gewährsmänner zitierten Autoren (Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz[1], Maximos Homologetes), war – anders als ihr Pendant zum Hohelied[2] – bislang unediert. Daß beide Katenen vom selben Redaktor stammen, verraten Titel, Anlage und Arbeitstechnik. So folgen die exzerpierten Textstücke nicht, wie sonst in Katenen üblich, unverbunden aufeinander, sondern wurden vom Kompilator durch frei formulierte Überleitungssätze zu einem fortlaufenden Kontext verarbeitet. Die Zitate sind nicht im originalen Wortlaut, sondern nur in Paraphrase wiedergegeben. Da er schließlich auch keinerlei Autorenvermerke angebracht hat, tragen beide Katenen den Charakter eines durchgehenden Kommentars. Dies sind Erkenntnisse, zu denen im wesentlichen bereits FAULHABER gelangt war[3]. Details ergänzend, referiert S. LUCÀ sie im ersten Kapitel seiner *Praefatio*.

Wie er im zweiten Kapitel ausführt, hat der Bearbeiter in der Prediger-Katene nicht allein die Ekklesiastes-Homilien des Gregor von Nyssa, die Paraphrase des Gregorios Thaumaturgos und Schriften des Maximos ausgeschrieben, sondern darüber hinaus auch die Katenen Olympiodors, Prokops von Gaza sowie die anonyme *Catena Hauniensis* (im Cod. Hauniensis GKS 6, 10. Jh.), dazu vielleicht noch die Katene des Polychronios und des Cod. Barberini gr. 388 (14./15. Jh.), ferner die Kommentare des Euagrios Pontikos und des Didymos verwertet. Hingegen lassen sich keine Spuren einer Kenntnis der Kommentare des Gregor von Agrigent und des Pseudo-Chrysostomos (ed. S. LEANZA. *CCSG* 4. Turnhout–Leuven 1978, 51–97) feststellen. Da die Überlieferung eine Korruptele aufweist, die auf einen Majuskelfehler zurückgeht, und der jüngste zitierte Autor Maximos ist, fällt die Abfassungszeit zwischen das Ende des 7. Jhs. und den Anfang des 9. Jhs. Hinter den διάφοροι ἔννοιαι τοῦ ἁγίου Μαξίμου, die der Kompilator laut Titel benützt hat, darf man keinen verlorenen Ekklesiastes-Kommentar des Maximos suchen. In sehr mühsamen Recherchen hat L. herausgefunden, daß der Redaktor vielmehr sehr frei Passagen, Gedanken und Formeln aus verschiedenen Werken des Maximos verwertet, nicht allerdings jene Stellen, an denen Maximos Ekklesiastes-Verse interpretiert. Diesem selben Verfasser weist L. auch die unter Prokops Namen gedruckte Proverbien-Katene[4] zu, da hier in völlig gleicher Manier wie in den beiden Drei-Väter-Katenen Maximosgut verarbeitet ist.

Der Text der Qohelet-Katene ist in sechs Handschriften überliefert, von denen allerdings nur drei, Par. gr. 152 (2. H. 12. Jh.), Vat. Ottob. gr. 56 (2. H. 15. Jh.) und Scor. R. I. 3 (um 1565) selbständigen Wert besitzen. Trotz dieser schmalen handschriftlichen Basis ergaben sich für den Editor bei der *constitutio* keine besonderen Probleme; zum einen nämlich ist die Überlieferung weithin so gut wie intakt, zum anderen ist in Zweifelsfällen meist ein Rekurs auf die Quelle oder die Parallelüberlieferung möglich.

[1] In Wahrheit handelt es sich um Gregorios Thaumaturgos, dessen Ekklesiastes-Paraphrase in den Handschriften nicht selten Gregor von Nazianz zugeschrieben wird (*PG* 10, 987–1018); vgl. *CPG* 1766 und 3061.

[2] *PG* 87 (2), 1756–1780 und 122, 537–685; vgl. *CPG* C 81.

[3] Vgl. M. FAULHABER, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen (*Theol. Stud. d. Leo-Gesellsch.* 4). Wien 1902, 140–142.

[4] *PG* 87 (1), 1221–1544; vgl. *CPG* 7445.

L. ist in der Textgestaltung mit sehr großer Sorgfalt zu Werke gegangen, so daß sich der Kritik kein Ansatzpunkt bietet. Ganz besondere Mühe verwendete er auf den Quellen- und Parallelenapparat: Er verzeichnet nicht allein die vom Anonymus ausgeschriebenen Quellen, sondern auch reichlich Parallelen aus der übrigen exegetischen Literatur zum Ekklesiastes, ja geizt auch nicht mit Zitaten aus ungedruckten Katenen.

Das in diesen Apparaten präsentierte Material wird durch den *Index locorum Sacrae Scripturae* bzw. *fontium et locorum parallelorum* vorbildlich erschlossen, der Wortschatz der Katene ist in einem vollständigen *Index verborum* erfaßt. Als einziges Athesauriston ist daraus das Substantiv ἀποθησαύρισις zu verbuchen (VI, 17, S. 45).

Der neue Band setzt also würdig die Reihe der Kateneneditionen innerhalb der *Series Graeca* des *Corpus Christianorum* fort.

Wolfgang Lackner

Anastasii Sinaitae Viae Dux, cuius editionem curavit Karl-Heinz UTHEMANN (*Corpus Christianorum, Series Graeca* 8). Turnhout, Brepols–Leuven, University Press 1981. CCXLIX, 455 S., 3 gef. Tab. in Tasche.

Die vorliegende Ausgabe des „Hodegos" des Sinaiten Anastasios („eines der wichtigsten Denkmäler der späten Monophysitenpolemik"[1], entstanden wohl vor dem 6. ökumenischen Konzil [680/81]) ist aus einer Dissertation hervorgegangen, die von der philosophischen Fakultät der Universität München im Jahre 1977 angenommen worden war. Die große Sorgfalt, mit der der Herausgeber sein Vorhaben durchgeführt hat, bezeugen mehrere begleitende Untersuchungen und Editionen benachbarter und verwandter, bisweilen ungedruckter Texte, auf die nur zum Teil schon in der Einleitung verwiesen wurde und die deshalb hier genannt seien: Ein Beitrag zur Geschichte der Union des Konzils von Lyon (1274). Bemerkungen zum Codex Parisinus gr. 1115 (Med. Reg. 2951). *Annuarium Historiae Conciliorum* 13 (1981) 27–48[2]; Syllogistik im Dienste der Orthodoxie. Zwei unedierte Texte byzantinischer Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts. *JÖB* 30 (1981) 103–112[3]; Die „Philosophischen Kapitel" des Anastasius von Antiochien (559–598). *OCP* 46 (1980) 306–366[4]; Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis. *Annuarium Historiae Conciliorum* 14 (1982) 58–94[5]; Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites. *BZ* 74 (1981) 11–26; Des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien Jerusalemer Streitgespräch mit einem Tritheiten (CPG 6958). *Traditio* 37 (1981) 73–108; Ein Nachtrag zu Seth in der patristischen Literatur. *Vigiliae Christianae* 36 (1982) 287–291.

Auf das Vorwort (S. VII–IX) folgt ein Verzeichnis von Siglen für Zeitschriften und Sammelwerke (S. XI–XII) sowie ein detailliertes „Abkürzungsverzeichnis für des öfteren zitierte Sekundärliteratur" (S. XIII–XXIX). Statt des hier S. XXIV zitierten Aufsatzes von

[1] H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, 443.

[2] Vgl. die Einleitung zum Hodegos S. XXXIIIf. (zu Nr. 10) und S. LXXXVI Anm. 1. Inzwischen hinzugekommen ist J. A. MUNITIZ, Le Parisinus Graecus 1115: Description et Arrière-Plan Historique. *Script.* 36 (1982) 51–67 (mit Pl. 4).

[3] Vgl. S. CVI Anm. 94.

[4] Vgl. S. CCIX Anm. 26 und CCXXII Anm. 9.

[5] Vgl. S. CCXVIII Anm. 73.

I. Opelt, A Christianisation of Pagan Etymologies. *Studia Patristica* 5 (1962) 532–540 hätte U(themann) besser die ausführlichere Fassung derselben Arbeit heranziehen sollen, die unter dem Titel „Christianisierung heidnischer Etymologien" im *JbAC* 2 (1959) 70–85 erschienen ist (vgl. Opelt dort S. 70 Anm.*).

Die Einleitung bietet in ihrem ersten Teile (S. XXXI–LXIV) die Aufzählung und knappe, aber sehr informative Beschreibung der handschriftlichen Zeugen (*Descriptio Codicum*), insgesamt nicht weniger als 134 an Zahl. Allerdings enthalten nur 14 den gesamten Text mehr oder weniger vollständig, während die restlichen lediglich Teile des Hodegos, zumal die *Expositio concisa* (1, 2) oder die Definitionensammlung (2, 1–8) bieten, z. T. sogar überhaupt nur Exzerpte, Überarbeitungen oder Zitate (in Florilegien und Definitionensammlungen). Man gewinnt den sicheren Eindruck, daß hier das Material in erschöpfender Vollständigkeit zusammengebracht worden ist[6].

Der zweite Teil der Einleitung ist der Rekonstruktion der handschriftlichen Überlieferung (*Recensio codicum*) gewidmet (S. LXV–CCV). Wie schon die lateinischen Untertitel zeigen und auch das Motto (S. VII) bezeugt, folgte U. als seinem „Hodegos" konsequent der Systematik und Methode von P. Maas' Textkritik.

Die Überlieferung ist kompliziert und leider nicht – bei einem so viel gelesenen Autor nicht unerwartet – frei von Kontamination, doch dürfte ihre Entwirrung fast überall möglich und von U. zutreffend geleistet sein. Ein besonderes Problem stellt die Handschrift *Vind. theol. gr. 40* (W) dar, die auf S. LXXVI; CVIII Anm. 102; CXLIX–CLX; CXCVIIIf. behandelt wird. Während H. Hunger und O. Kresten[7] annehmen, die beiden Hände, die die Anastasios-Texte[8] geschrieben haben, gehörten derselben Zeit, der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, an, will U. den zweiten Schreiber W^2 beträchtlich später ansetzen, nämlich in das ausgehende 13., vielleicht 14. Jahrhundert. Aber die Art, wie sich die beiden Schreiber W^1 (bei Hunger–Kresten a) und W^2 (= b) abwechseln (W^1 fol. 1–178^r; W^2 178^v–202^r; W^1 202^v–250^v Zeile 9; W^2 250^v Zeile 10–251^v; W^1 252^rff.), und die an anderer Stelle in diesem Bande (vgl. oben, S. 66) zu treffende Feststellung, daß W^1 und W^2 die gleiche Stellung im Stemma einnehmen, das heißt, aus derselben Vorlage abgeschrieben sind, widerlegen U.s Annahme sehr nachdrücklich. Wie an der genannten Stelle näher ausgeführt wird, ist W von U. nicht zutreffend in das Stemma eingeordnet worden, was leider verursacht hat, daß an manchen Stellen der Text anders herzustellen ist, als es U. getan hat.

Starke Zweifel sind anzumelden, ob nicht die Handschriften K (*Athon. Kutl. 178*) und V (*Vat. gr. 1116*) durch Kontamination beeinflußt sind, da sie als einzige des Hyparchetypus α z. B. die Inhaltsangabe des Hodegos enthalten, die sich in β findet. U.s Annahme, die Inhaltsangabe habe auch in α gestanden (S. CXXIII Anm. 152; CLXXXVI), impliziert, daß sie in allen Handschriften außer V und K ausgelassen worden sein müßte. Das aber ist sehr

[6] Nur an versteckter Stelle (S. LXI Anm. 1) wird der Leser ohne Anführung von Gründen aufmerksam gemacht, daß die bei G. Weiss, Studia Anastasiana I (*Misc. Byz. Monac.* 4). München 1965, 130f., aus dem Coislin. gr. 294 publizierten Fragmente (1. = Hod. 4, 8, 36; 2. = 1, 2, 94–101; danach ist Weiss 115 zu korrigieren) nicht berücksichtigt worden sind. Der Coislin. gr. 294 fehlt auch in dem u. S. 291 zitierten Handschriftenregister.

[7] H. Hunger–O. Kresten, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 3/1: Codices Theologici 1–100. Wien 1976, 72. 78 (vgl. auch 32).

[8] Die Reihenfolge des Textes in W weicht sehr stark von der der anderen Handschriften ab. Der Schreiberwechsel auf fol. $178^r/178^v$ hat bewirkt, daß versehentlich ein kleines Stück (23, 2, 86–23, 3, 15) zweimal kopiert worden ist.

unbefriedigend. U. äußert selbst Kontaminationsverdacht für V S. LXXIIff. und für K S. CXIXf.

Zu den S. LXXVII zitierten Beispielen von verschiedenen *„états"* ein und derselben Handschrift durch Einführen von Lesarten, nachdem bereits eine Kopie angefertigt worden war, könnte man noch ein sehr klares in der Überlieferung der homerischen b-Scholien hinzufügen[9]. Im Falle der von U. ebendort behandelten Hyparchetypen dürfte aber das Material für derartige Erwägungen kaum ausreichen. Warum die S. CXII–CXVII untersuchten Handschriften E, Φ und Γ im Hauptstemma auf S. CCV nicht auftauchen und auch bei der Textherstellung nicht herangezogen wurden, ist nicht ersichtlich. Es sei hier nur beiläufig vermerkt, daß die Datierung der Hyparchetypi durch die an anderer Stelle in diesem Bande vorgetragenen Ergebnisse (oben S. 66f.) grundlegend verschoben wird.

In das Kapitel über den Archetypus ω hat U. kurze, aber wertvolle Bemerkungen über die Sprache des Hodegos eingefügt (S. CCI–CCIV). In einem „Anhang I" (S. CCXXI–CCXXXIII) wird die Überlieferung der „Selbständig überlieferten Definitionensammlung" untersucht (Stemma hierfür S. CCXXXIII). „Anhang II" behandelt Überarbeitungen der selbständig überlieferten Definitionen (S. CCXXXIV–CCXXXVIII), und in „Anhang III" liefert U. den überzeugenden Nachweis, daß der *Liber De definitionibus* des Ps.-Athanasios (*PG* 28, 533–554) nichts anderes ist als eine Bearbeitung der selbständig überlieferten Definitionensammlung (Stemma S. CCXLIII). Vermißt wird die überlieferungsgeschichtliche Einordnung der sehr zahlreichen und umfänglichen Anastasios-Exzerpte, die der Rezensent 1972 im Lexikon des Ps.-Zonaras nachgewiesen hat[10]. U. ist jedoch, offenbar ohne den genannten Nachweis zu kennen, ebenfalls auf die Auszüge bei Zon. aufmerksam geworden; er hat sie unter den *„Testimonia"* (S. 321–323) und im *„Index Testimoniorum"* (S. 449–451) verzeichnet, vgl. auch die kurze Notiz S. CCXXXI Anm. 48. Zu ergänzen sind S. 321 zu 1, 3, 66–79: Zon. 1514, 16–1515, 4; S. 323 zu 2, 8, 120–137: Zon. 1687, 14–1688, 4 (und entsprechend jeweils auf S. 450). S. 321 ist 2, 2, 3/4 Zon. 1025, 20–22 zu streichen, da Zon. 1025, 20–1026, 18 aus Anast. Antioch. *PG* 89, 1404 Aff. stammt; auf S. 322 und entsprechend auf S. 450 muß es statt II 5, 36/37 lauten II 5, 34/35. Da ein Variantenapparat zu den separat überlieferten Definitionen nicht vorliegt, ist ein Urteil über die Einordnung der Zonarasexzerpte in die Hodegosüberlieferung noch nicht möglich (Zon. teilt z. B. in 1, 3, 69 den Fehler θεοφόρος von ϑ statt θεόφρων, hat aber 1462, 20 zu 2, 1, 32 nicht den Fehler σώματος wie ϑ, sondern σαρκός).

Es ist sehr zu bedauern, daß sich der Verlag nicht dazu hat entschließen können, ein von U. zusammengestelltes Handschriftenregister zur Einleitung in den Band aufzunehmen. So mußte dieses, das für die Erschließung des reichen Materials der Einleitung unentbehrlich ist, separat im *Script.* 36 (1982) 130–133, erscheinen. Es sei daher mit besonderem Nachdruck auf dieses wichtige Hilfsmittel hingewiesen.

Außer der *Descriptio* und *Recensio codicum* enthält die Einleitung ein Kapitel „Zur literarischen Eigenart und Datierung des *Liber qui dicitur Dux Viae*" (S. CCVI–CCXVIII), in dem die nach anderen vor allem zuletzt von S. N. Sakkos vertretene Auffassung behandelt wird, der Hodegos sei nicht ein einheitliches Werk, sondern zumal die Definitionensammlung (mit dem sogen. *Etymologicum*) sei interpoliert. Hierauf wird in meinem an anderer Stelle in diesem Bande erscheinenden Aufsatz (vgl. S. 64) ausführlich eingegangen. Den Versuch von

[9] S. H. Erbse, Beiträge zur Überlieferung der Iliasscholien (*Zetemata* 24). München 1960, 25. Vgl. S. Timpanaro, Die Entstehung der Lachmannschen Methode (Übersetzung von D. Irmer). Hamburg 1971, 133 Anm. 290 (mit dem Zusatz des Übersetzers).

[10] *RE* X A (1972) 754.

SAKKOS, den Kern des Hodegos (d. h. die Kapitel III–XV) auf den Patriarchen Anastasios II. von Antiochien (599–609) zurückzuführen, weist U. erfolgreich ab[11]: er setzt die Entstehung der einzelnen Teile des Hodegos (Anregungen M. RICHARDS folgend) in die Zeit vor dem 6. ökumenischen Konzil und nimmt an, sie seien dann zwischen 686 und 689 zu einem ‚Gesamtwerk' zusammengestellt worden (S. CCXVIII). Die Tatsache, daß das genannte Konzil in der Konzilienübersicht des Textes (5, 1–77) noch fehlt und nur in der Interpolation dreier Handschriften (vgl. den Apparat zu S. 92f.) nachgetragen worden ist und daß in einem der vom Autor bei der Endredaktion selbst beigefügten Scholien[12] (15, 16–21) ein zwischen 680 und 689 geschriebener Brief des Bischofs Johannes III. von Alexandrien als „vor fünf Jahren" abgefaßt genannt wird, gibt U.s Rückkehr zu der früheren *communis opinio* (vgl. S. CCXVII Anm. 65) starkes Gewicht. Bemerkungen zur *editio princeps* von J. GRETSER aus dem Jahre 1606 (S. CCXIX–CCXX) und „Vorbemerkung zur Gestaltung des kritischen Apparates" (S. CCXLIV–CCXLVII) sowie *„Sigla codicum et editionum"* (S. CCXLVIII) und *„Sigla Apparatuum rariora"* (S. CCXLIX) machen die restlichen Teile der Einleitung aus. Leider hat U. in der Liste der *Sigla codicum* keine Angaben über das Alter der Handschriften und über die Nummer, unter der sie in der *Descriptio* aufgeführt sind, beigegeben, wodurch sie sehr an Brauchbarkeit gewonnen hätte[13].

Die Frucht aller dieser Arbeit, die Ausgabe des Hodegos, umfaßt die S. 1–320. Der *Constitutio textus* liegen insgesamt 22 Handschriften zugrunde (weitere werden sporadisch herangezogen). Unter dem typographisch ansprechend gestalteten und gut gegliederten Texte stehen ein Quellen- und Testimonienapparat (der auch die wichtigen Querverweise enthält) und der *Apparatus criticus*, eingeleitet stets durch die Nennung der jeweils vorhandenen Codices. Gewandte Abfassung und überlegte typographische Anlage (Fettdruck der Zeilenziffern) erleichtern den Gebrauch[14]. Erschwert wird seine Benutzung allerdings nicht unbeträchtlich durch die grundsätzliche Entscheidung, einen raumsparenden ‚negativen' Apparat zu liefern. Diese Form sollte bei Texten mit so reicher Überlieferung, wie sie der Hodegos hat, nicht verwandt werden; denn es ist sehr mühsam, immer erst in einem Subtraktionsverfahren das herausfinden zu müssen, was man gerade vom Editor zu erfahren ein Recht hat, welche Zeugen den jeweiligen Text tragen; welche ihn nicht tragen, ist ja von sekundärem Wert[15]. Reichtum und hohe Qualität der handschriftlichen Überlieferung bringen es mit sich, daß Konjekturalkritik in der Ausgabe des Hodegos keine große Rolle spielt. Bei der Bezeichnung von Konjekturen im Texte hat U. leider eine nicht empfehlenswerte Neuerung eingeführt, da er die Klammern ⟨⟩ nicht nur, wie allgemein üblich, für konjekturale

[11] Vgl. auch schon früher G. WEISS in seiner Rezension zu SAKKOS, *BZ* 60 (1967) 342–346.

[12] Über den Charakter informiert Anastasios seine Leser selbst 3, 1, 1–8. Interessant ist der Hinweis παρακείμενα σχόλια, da hier ein weiteres altes Zeugnis für Marginalscholiencorpora vorliegt (vgl. dazu K. ALPERS, Das attizistische Lexikon des Oros. Berlin und New York 1981, 85 Anm. 12).

[13] Unrichtig ist U.s Verwendung des Wortes „Quaternio" als Femininum (z. B. S. LXXVII; XCI; CXXXII; CLXVIII Anm. 38, und so ständig), obwohl das Wort (wie *ternio* usw.) im Lateinischen ganz eindeutig *masculini generis* ist und so in der paläographischen Terminologie gewöhnlich benutzt wird. – Druckfehler der Einleitung: S. XLIX fehlt Nr. „71"; CIII Zeile 1 lies „unediert"; CXCI Zeile 2 lies „Medaillons"; CCXX Anm. 4 τοῦ.

[14] Unpraktisch ist U.s Apparat bei der Angabe sehr langer Zusätze einzelner oder mehrerer Handschriften, wo auf *add.* z. B. S. 92/93 (zu 5, 77) erst 31 Zeilen griechischen Textes folgen, bis der Leser das Subjekt zu *add.* erfährt; ähnlich S. 75 (zu 2, 8, 154) u. ö.

[15] Vgl. die methodisch wichtigen, aber leider doch immer noch wieder souverän mißach-

Zusätze verwendet (so z. B. 1, 2, 78 ⟨λέγομεν⟩, wozu hier – und an zahlreichen anderen Stellen – statt *„conieci"* richtiger *„addidi"* oder *„supplevi"* zu schreiben war; ebenso 1, 2, 81 ⟨ἴασις⟩, eine übrigens zweifelhafte Ergänzung), sondern auch für konjekturale *Änderungen*, z. B. 2, 5, 26 ⟨πενταχῶς⟩ (was in β W steht) statt τετραχῶς (vgl. auch 2, 5, 30) oder 5, 46 ⟨Εὐτύχης⟩, wo Εὐτύχιος überliefert ist. Es seien wenige Beispiele für gelungene Konjekturen U.s angeführt: 1, 2, 78 ⟨λέγομεν⟩; 2, 1, 55 ὅριον: ὅρος codd.; 2, 3, 135 Umstellung von αὐτὴν οὐσιῶν (nur im Apparat erwogen; hätte im Texte durchgeführt werden sollen); 2, 6, 22f. ⟨αἵρεσίς ἐστιν ἡ⟩; 8, 4, 44 φύσιν ἢ (falsche Klammern, s. o.!) statt φυσικὴν. An der Stelle 5, 58 sollte wohl statt δι' ὃν gelesen werden διό.

Eine besondere Würdigung verdient der Quellen- und Testimonienapparat. Durch das hier mit staunenswerter Belesenheit und großem Fleiß aus der Patristik und den (großenteils noch unedierten) theologischen Florilegien zusammengebrachte Material, die reichlich eingestreuten Hinweise auf moderne Literatur und gelegentliche eigene kommentierende Bemerkungen hat U. nicht nur den Hodegos erläutert, sondern seine Ausgabe zugleich zu einem Repertorium für alle bei Anastasios behandelten theologischen und dogmatischen Probleme gemacht.

Auf den Text des Hodegos folgen drei Seiten (321–323) mit *„Testimonia"*, d. h. mit Nachweisen von Autoren und Florilegien, die von Anastasios abhängen. Den Schluß des Bandes bilden sehr umfangreiche Register: *Index nominum Graecorum* (S. 327–334), *verborum Graecorum* (S. 335–380), *locorum sacrae scripturae* (S. 381–387), *fontium* (S. 388–448), *testimoniorum* (S. 449–451). Natürlich gibt U. keinen vollständigen Wortindex, bietet aber in sehr überlegter Auswahl alles wirklich Wichtige (sprachlich und sachlich) sehr zuverlässig dar. Sehr anerkennenswert ist der *index fontium*, der ein vollständiges Register der im Testimonienapparat angeführten Quellen und Parallelen ist, zugleich aber – besonders wichtig – auch das unentbehrliche Abkürzungsverzeichnis und die Bibliographie für die dort erscheinenden Autoren, anonymen Texte und Florilegien darstellt. Hier sind also die Register nicht als notwendige Übel abgehandelt, sondern mit der gleichen Sorgfalt und Akribie, wie sie Einleitung und Text auszeichnen, erstellt worden.

Obwohl die unrichtige Einschätzung der Handschrift W die Textgestaltung gelegentlich negativ beeinflußt hat, darf gleichwohl konstatiert werden, daß U. ein vorzügliches Arbeitsinstrument geschaffen hat, das zu benutzen (wie der Rezensent dankbar bekennt) ein reines Vergnügen ist. Wie bewußt, wohlüberlegt und mit Achtung vor seinem Autor U. seine Ausgabe gestaltet hat, zeigt die liebenswürdige kleine Einzelheit, daß auch er der Aufforderung des Anastasios (12, 3, 13–15) an die Kopisten seines Buches, καὶ ἐξορκίζομεν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μεταγράφοντα τὸ βιβλίον, ἵνα τὸν αὐτὸν τύπον ποιήσῃ τοῦ τιμίου σταυροῦ, nachgekommen ist und zwei verschiedene Kreuzabbildungen aus Handschriften vor S. 205 reproduziert hat[16].

Klaus Alpers

teten Ausführungen von H. FRÄNKEL, Einleitung zur kritischen Ausgabe der Argonautika des Apollonios (*Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Kl.*, 3. Folge, Nr. 55). Göttingen 1964, 126–127; ferner J. IRIGOIN, Règles et recommandations pour les éditions critiques. Paris 1972, 27.

[16] Zu dem Kreuzigungsbild des Anastasios vgl. außer der S. XIV zitierten Arbeit von H. BELTING und CH. BELTING-IHM auch K. BURDACH, Der Gral. Darmstadt ²1974, 248ff.



Agnellus of Ravenna, Lectures on Galen's De sectis. Latin Text and Translation by Seminar Classics 609, State University of New York at Buffalo (*Arethusa Monographs* 8). Department of Classics, State Univ. of N. Y. at Buffalo 1981. XVIII, 181 S.

Der vorliegende Band, eine Gemeinschaftsarbeit von acht in einer Vorbemerkung genannten Seminarteilnehmern, von denen aber keiner als verantwortlicher Leiter oder Redaktor aufscheint, enthält die Erstedition der in einem Mailänder Codex der 2. Hälfte des 9. Jhs. (Ambr. C 108 inf.) enthaltenen Fassung des im Titel genannten Textes mit kritischem Apparat, englischer Übersetzung, Einleitung, Bibliographie, Anmerkungen und Index.

Die sehr knappe Einleitung bemerkt, in dem aus arabischen Quellen kenntlichen Galenkurs des medizinischen Lehrplanes des 6. Jhs. in Alexandria erscheine als erstes der einleitenden Werke die dem hier vorgelegten Text zugrunde liegende wissenschaftstheoretische Schrift Galens. Die erwähnte Mailänder Handschrift enthalte unter einigen hippokratischen Schriften Kommentare zu den vier in der arabischen Quelle genannten Einführungsschriften, die ersten drei unter dem Namen des Agnellus; in freier kürzender Bearbeitung finde sich diese Schrift auch in der lateinischen Galenedition aus Pavia des Jahres 1515 (die die alte lateinische Galenübersetzung fast vollständig bewahre, von der die Mailänder Handschrift nur einzelne Lemmata zitiert), Beginn und Ende der Schrift finden sich auch in einer Reichenauer Handschrift in Karlsruhe, ebenfalls aus der 2. Hälfte des 9. Jhs., und für die erste ‚Lektion' (von 30 Zeilen) werden noch Kollationen eines Codex des 14. Jhs. herangezogen als Beispiel für die handschriftliche Tradition des Textes von Pavia. Der in den *subscriptiones* des Mailänder Codex genannte Agnellus („The Lecturer", XII) sei nicht mit einem der bekannten Träger dieses Namens zu identifizieren, als Autor des Kommentars wird ein Mann aus Ravenna aus der Zeit zwischen etwa 550 und 700 vermutet. Ungeklärt seien auch die Umstände der Niederschrift durch den in den *subscriptiones* genannten Simplicius.

Der Text selbst gliedert sich in 33 Abschnitte (*actiones*, „lectures"), in deren neuntem die eigentliche Erklärung von (durch Fettdruck hervorgehobenen) Lemmata des Galentextes beginnt. In der Präsentation des Textes folgen die Herausgeber so eng wie möglich der Mailänder Handschrift (A), im Apparat erscheinen weiters die Karlsruher Fragmente (K), vom Text aus Pavia (P) wurden nur ausgewählte Lesarten zur Bestätigung der Lesart von K oder als Hinweis auf Irrtümer von A aufgenommen, vor allem Homoioteleuta von A wurden nach P korrigiert. Ab Abschnitt 9 bringt ein zweiter Apparat die Galen-Lemmata nach der Edition von Kühn 1821 und in der lateinischen Form von P.

Zu den Grundsätzen ihrer Textdarbietung bemerken die Herausgeber („The Present Edition", XIV):

„In matters of spelling and grammar A has been followed as closely as possible, even if this meant adopting some rather bizarre forms, not because there is reason to consider the Milan copy a faithful replica of the Ravenna original, but because there is no way of reconstituting Simplicius' autograph, which was certainly not written in Ciceronian Latin and (judging by some Alexandrian parallels) probably not very careful in its spelling.

It would have been easy, and more convenient, to normalize the spelling. This would, however, have obliterated many of the grammatical characteristics of this early medieval Latin, already on its way to become Italian, since such variants as e/i, o/u and omission or addition of final -m immediately affect morphology and, through it, syntax as well."

Hier zeigt sich die große Problematik einer Edition eines wenig überlieferten, sprachlich verwilderten spätlateinischen Textes: die zitierten Grundsätze sind zwar richtig, nur ist dann die Vorstellung aufzugeben, mit einer Edition der Sprachform des ‚Autors' oder ‚Protokollanten' auch nur irgendwie nahekommen zu können. Korrigiert wird daher alles, was in A offensichtlich den intendierten Wortlaut verfehlt (etwa 14, 27 *superfectum* A zu *subiectum et*; 24, 19 *vetamus* A zu *vocamus*; 28, 6 *voluntati* A zu *volunt uti*; 34, 18 *id est ealicus* A zu *didascalicus*; 52, 13 *relevationem* A zu *revelationem*; 66, 19 *numquam* A zu *nunc quam*), unkorrigiert bleibt alles, was sich nach Ansicht der Herausgeber in A auch nur irgendwie als sprachliche Verwilderung des dahinter bewahrten Wortlautes verstehen läßt (auch die ę-Schreibung der Handschrift wird übernommen, was in einer ‚kritischen' Edition widersinnig ist). Wählt man diesen Weg – der gangbar erscheint, die andere Möglichkeit wäre die diplomatische Wiedergabe, die man jedoch nur für besonders bedeutende Überlieferungsträger überlegen wird –, so muß man allerdings die Grenze zwischen Korrektur und Bewahrung der Sprachform der Handschrift auch für die Benützer der Edition genau bezeichnen: der Wert einer solchen Edition steht und fällt mit ihren Indices. Eine Edition, die im Vorwort ausdrücklich auf die sprachliche Gestalt (bzw. ‚Mißgestalt') des Textes Bezug nimmt, müßte in einem sprachlich-grammatischen Index alle beobachteten Erscheinungen zusammenstellen und aufschlüsseln. Sind etwa *invente* und *secundem* (60, 8; 20) Druckfehler, wie es für *quattuer* 20, 29 anzunehmen ist (Druckfehler häufen sich etwa S. XIII, A. 9f.), oder ‚verwilderte' Formen, und wenn letzteres, wie erklären sich Fügungen wie *ante imperia invente* oder *a similia translationis* bzw. *a similitudinem transgredientis* (60, 5; 18f.)? Aber auch verständliche, für die späte Sprache charakteristische Erscheinungen, wie *dicent*, *different*, *utent* für *dicunt*, *differunt*, *utuntur* (60, 10; 12; 18) gehörten festgehalten. Die 13 Seiten erklärender und quellenkundlicher Noten im Anschluß an den Text dienen einem anderen Zweck, die 23 Spalten Index, die Eigennamen, Fachausdrücke, lateinische Wiedergaben griechischer Wörter und manche weiteren lateinischen Wörter nur nach Seiten und Zeilen der Edition verzeichnen, sind für die notwendige sprachliche Aufschlüsselung des Textes ganz unzureichend.

Jede Edition eines bisher nicht edierten Textes ist sinnvoll und willkommen, die Editoren sind jedoch bei diesem sachlich und sprachlich problemreichen Text durch Verzicht auf jede Art sprachlicher Aufarbeitung auf halbem Wege stehengeblieben. Möglicherweise hätte auch die Untersuchung der weiteren in A enthaltenen Schriften manchen Hinweis auf die Eigenart des Textes bzw. seiner Wiedergabe in der Handschrift gebracht.

Klaus Zelzer

Lowell Clucas, The trial of John Italos and the crisis of intellectual values in Byzantium in the eleventh century (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 26). München, Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte 1981. XLIII, 266 S.

Im Rahmen der Publikationsreihe des Münchner Institutes veröffentlichte C. seine Untersuchung über ein in der Geistesgeschichte von Byzanz wichtiges Ereignis: den Prozeß gegen Johannes Italos, dem auf Befehl Kaiser Alexios' I. im März 1082 vorgeworfen wurde, die heidnische Philosphie, d. h. die Logik bei der Ergründung trinitarischer Fragen anzuwenden, und der am 13. März 1082 in der Hagia Sophia vor dem Kaiser, dem Patriarchen und den Bischöfen seine Irrlehren widerrief. Der Prozeß des Italos und die Frage der Beziehung von Philosophie und Theologie haben C. schon länger beschäftigt: In der Besprechung von G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz. München 1977 (*BSl* 40 [1979] 55–62) wurde auf das Verfahren gegen Italos angespielt; der Hinweis auf die Verarmung der Philosophie und der Theologie durch die Trennung der beiden Wissenschaften in Byzanz findet sich in dieser Rezension, aber auch im Schlußkapitel des vorliegenden Werkes. Das

Interesse des Verf. an dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie zeigte auch der Vortrag „Dogma and Humanism. The fate of philosophy and theology in Byzantium", den C. auf der Byzantine Studies Conference 1978 in Ann Arbor hielt (Fourth Annual Byzantine Studies Conference. Abstracts of Papers. Ann Arbor 1978, 42–43).

Die Darstellung des Verfahrens erfolgt in fünf Kapiteln, einer Untersuchung der Hintergründe, der genauen Analyse der Akten des Prozesses, der Erörterung der Ursachen für das Urteil und einer abschließenden Würdigung des Johannes Italos als Philosoph. Dieser letzte Abschnitt zeichnet ein differenzierteres Bild als die Aussage des Buchtitels: Mit dem Fall des Johannes Italos wurde zwar eine für das 12. Jh. wichtige Entscheidung gefällt, es kam aber wohl nicht zu einer allgemeinen „crisis of intellectual values" in Byzanz. Alexios I. erreichte zwar die Verurteilung eines Sympathisanten der Dukas-Dynastie und konnte sich als Vorkämpfer der Orthodoxie profilieren, auch wenn die Anklagepunkte einander widersprachen und das Glaubensbekenntnis des Italos in der Tradition der Orthodoxie stand. Die literarische Produktion des 12. Jhs. etwa zeigt jedoch, daß „intellectual values" auch unter den Komnenen geschätzt wurden[1]. Die Publikation von C. versucht, neben Faktoren der geistesgeschichtlichen Entwicklung auch die des historischen Umfeldes zu berücksichtigen; der Verf. vergleicht die Entwicklung in Byzanz und im Abendland, wo seit dem 9. Jh. mit den Kathedralschulen neue Bildungszentren entstanden und die Scholastik zu einer Synthese von Philosophie und Theologie führte.

Zu einigen Punkten noch Korrekturen und Ergänzungen: S. 32 wird in der Übersetzung der Prozeßakten (47, 11–48, 1) οὐ τρεῖς αἰώνιοι, ἀλλ' εἷς αἰώνιος (l. 16) „... are not three uncreated beings" wiedergegeben, was den Sinn nicht ganz genau trifft; „... are not three eternal beings, but one" wäre besser. – Im griechischen Text finden sich kleinere Versehen: S. 204 (A. 150) recte ἐκεῖνο, S. 213 (A. 212) recte ἐγγραφῇ; S. 247 (A. 492) recte θεόληπτον. – Jüngere Literatur konnte vom Verf. wohl nur teilweise berücksichtigt werden: So fehlt in A. 353 (S. 231) zur Person des Johannes Skylitzes die Untersuchung von W. Seibt, Ioannes Skylitzes. Zur Person des Chronisten. *JÖB* 25 (1976) 81–85 oder in A. 42 (S. 186) zum Hesychastenstreit die Einleitung von H.-V. Beyer, Nikephoros Gregoras. Antirrhetika I (*WBS* XII). Wien 1976, v. a. 76–96. – Bei den Quelleneditionen fällt auf, daß auf S. XII die Werke von Gregor von Nazianz nach der *PG* zitiert werden, obwohl es für die Briefe des Kappadokiers die Ausgaben von P. Gallay (Paris 1964; 1974 für die „Lettres théologiques") gibt; auch für die Katechesen des Kyrillos von Jerusalem gibt es die Editionen von A. Piédagnel (Paris 1966) oder F. L. Cross (London 1966). – Nicht nur Kekaumenos verweist in der Einleitung auf die eigene Erfahrung (zu A. 386 [S. 232]); auch der Verfasser des Strategikon, das unter dem Namen des Maurikios bekannt wurde, betont in der Einleitung seine eigene Erfahrung (Das Strategikon des Maurikios. Einführung, Edition und Indices von G. T. Dennis, Übersetzung von E. Gamillscheg [*CFHB* XVII]. Wien 1981, Pr. 15 = S. 68).

Die Untersuchung von C. erschließt eine wichtige Episode byzantinischer Geistesgeschichte und kann als Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen dienen. Wenn in der Würdigung des Italos auch andere Schriften als die Unterlagen des Prozesses herangezogen worden wären, hätte sich vermutlich ein noch besseres Bild dieser Persönlichkeit ergeben.

Ernst Gamillscheg

[1] H. Hunger, Die byzantinische Literatur der Komnenenzeit. Versuch einer Neubewertung. *Anz. Phil.-Hist. Kl. Österr. Akad. Wiss.* Jg. 1968, Nr. 105, 59–76 = H. Hunger, Byzantinistische Grundlagenforschung. London 1973, XVI.

Ralph-Johannes Lilie, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. Studien zur Politik des byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina bis zum Vierten Kreuzzug (1096–1204) (*Poikila Byzantina* 1). München, Fink 1981. XIII, 549 S. DM 68,–.

Mit dem vorliegenden Band, der eine neue, vom Byzantinisch-Neugriechischen Seminar der Freien Universität Berlin herausgegebene Schriftenreihe eröffnet, legt der Verf., nach seiner wertvollen Dissertation über die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber, nun sein zweites Buch vor, das sich mit den Beziehungen des byzantinischen Reiches zu den im Nahen Osten seit 1098 entstandenen Staaten der Kreuzfahrer beschäftigt. Die Einteilung in sechs Kapitel folgt im wesentlichen dem Wechsel der byzantinischen Kaiser, gefolgt von einer Zusammenfassung. Einige Spezialprobleme werden in vier Appendizes abgehandelt. Wenn auch in den fünf erzählenden Kapiteln ein im allgemeinen chronologisch fortlaufender Bericht geboten wird – die bekannten und in der Forschung wenig umstrittenen Ereignisse werden relativ kurz abgehandelt, aber, um den Zusammenhang zu wahren, dankenswerterweise nicht einfach ausgelassen –, so liegt das Hauptgewicht doch auf Problemkreisen, die bisher vernachlässigt, kontrovers beurteilt oder überhaupt noch kaum aufgegriffen wurden. Auf saubere und ausschöpfende Interpretation der Quellen legt der Verf. besonderen Wert; an zahlreichen Beispielen im Hauptteil sowie in einer Spezialstudie (Appendix II, Objektivität und Tendenz bei Johannes Kinnamos, Niketas Choniates und Wilhelm von Tyrus) wird gezeigt, wie in vielen Fällen erst die Herausarbeitung einer (bewußten oder unbewußten) „Tendenz" einer Quelle eine fruchtbare Verwertung erlaubt. Trotz dieser unbedingt notwendigen Vorsicht scheint ab und zu die Gefahr einer Überinterpretation gegeben; das gilt besonders für die Untersuchung der Beweggründe der Handlungsweisen und Einstellungen der Protagonisten, die ja von den Quellen nur selten explizit (und wenn, so oft widersprüchlich) genannt werden. Hier erlaubt sich der Verf. Überlegungen, die wegen ihres hypothetischen Charakters vielleicht etwas kürzer hätten gefaßt werden können (Beispiele: Motive für den Syrienfeldzug Kaiser Johannes' II. 1137/38, S. 100ff.; Zweck der Reise König Amalrichs von Jerusalem nach Konstantinopel 1171, S. 197ff.).

Ein ausdrückliches Ziel (Einleitung S. Xf.) und wesentliches Verdienst der Arbeit ist die ständige Berücksichtigung auch der im Westen (besonders Venedig, Pisa, Normannen, Deutsches Reich) liegenden Interessen der byzantinischen Politik in ihrer Auswirkung auf das Verhalten gegenüber den Kreuzfahrerstaaten. Für den Byzantinisten interessant sind die lehensrechtlichen Interpretationen der verschiedenen, mit den Kreuzfahrerstaaten abgeschlossenen Verträge, auch solcher, deren Inhalt nur in griechischer Sprache erhalten ist, die zumindest ein zunehmendes Verständnis westlich-mittelalterlicher Vorstellungen in Byzanz erweisen; der Kaiser erscheint verschiedentlich als Lehensherr einzelner Kreuzfahrerstaaten und erreicht so wenigstens einen – von Fall zu Fall verschieden starken und teilweise zeitlich eingeschränkten, insgesamt aber stets spürbaren – Einfluß bis hin zu einer „indirekten Herrschaft" über die Kreuzfahrerstaaten, nachdem die zunächst angestrebte unmittelbare Beherrschung nicht mehr durchzusetzen war. So ist das Buch nicht nur für den Byzantinisten, sondern auch für den westlich orientierten Mediävisten eine spannende, wenngleich nicht immer ganz einfache Lektüre.

Die Beigabe einer wenn auch einfach gestalteten Landkarte hätte die Benutzbarkeit ohne weitere Hilfsmittel sehr erleichtert, vielleicht auch den Verf. vor einigen Fehlern im geographischen Bereich bewahrt. So liegt (S. 70f.) das Thema Lapara gerade nicht in Syrien (τὰ ἐπὶ τάδε Συρίας „diesseits von Syrien" sagt Anna III 136, vgl. Honigmann, Ostgrenze 129; hier auch das Dorf Mekran [nach den Handschriften richtiger Nekran], bei L. zu Mederan verschrieben). Verschreibungen (allerdings auffällige) sind wohl auch Kilikia Brachea (S. 253

und Index) statt Tracheia und Pranaka (statt Prakana, S. 139 und Index). Arka liegt nö. (nicht nw.) von Tripolis (S. 13); schließlich sind die Danischmendiden Kleinasiens von den Seldschuken zu unterscheiden (S. 93).

Abschließend ein Wunsch an Herausgeber und Verlag: Wäre es nicht gerade anläßlich einer neuen Reihe möglich, auch bei im Offset-Verfahren gedruckten Büchern die Anmerkungen unten auf der Seite unterzubringen? Besonders bei den zahl- und inhaltsreichen Anmerkungen im vorliegenden Fall wäre dem Leser sehr gedient.

Klaus Belke

Sever J. Voicu – Serenella D'Alisera, I. MA. G. E. S. Index in manuscriptorum graecorum edita specimina. Roma, Borla 1981. XVI, 625 S.

Der vorliegende, von Sever J. Voicu und Serenella D'Alisera veröffentlichte Band geht von dem einleuchtenden Gedanken aus, daß eine möglichst umfassende bibliographische Dokumentation zu allen erhaltenen griechischen Handschriften, von der Spätantike bis in die Neuzeit, für verschiedenste Wissenschaftsdisziplinen, darunter auch für die Byzantinistik, ein ungemein nützliches Arbeitsinstrument wäre[1]. Da sich eine derartige, gewiß höchst umfangreiche Kompilation fürs erste als undurchführbar erwies, haben sich die beiden Autoren in kluger Mäßigung dazu entschlossen, eine Bibliographie aller jener Publikationen zu erstellen, die Abbildungen (Faksimiles, Photographien und dergleichen) aus griechischen Codices enthalten. Trotz dieser Beschränkung ist das Ergebnis der Bemühungen der beiden Verfasser durchaus stattlich: Auf 625 Seiten wird eine – alphabetisch nach den Aufbewahrungsorten geordnete – Dokumentation zu rund 6000 griechischen Handschriften geboten, die im 19. und im 20. Jahrhundert in den verschiedenen Techniken der Reprographie bildlich erfaßt und wiedergegeben worden sind. Daß das Schwergewicht dabei natürlich auf kunsthistorisch bedeutsamen, reich illuminierten Codices liegt, ist einsichtig, da gerade zu diesen das meiste Tafelmaterial existiert[2]. Trotzdem werden auch alle anderen Forschungsrichtungen, die sich in irgendeiner Weise mit griechischen Handschriften beschäftigen, mit großem Nutzen zu der vorliegenden Publikation greifen, wenn es darum geht, sich Informationen zu vorhandenen Abbildungen oder ganz einfach eine bibliographische Ausgangsbasis zu ver-

[1] Man denke nur an den unschätzbaren Wert, den die entsprechende Bibliographie zu den griechischen Codices der Biblioteca Vaticana für die Forschung hat: P. Canart — V. Peri, Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana (*StT* 261). Città del Vaticano 1970.

[2] Bezeichnend etwa das Verhältnis für die griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek Wien: Die diesbezügliche Bibliographie umfaßt bei Voicu und D'Alisera rund 20 Seiten (a. O. 597–617) – und fast 5 Seiten, also ungefähr 25%, sind den beiden kunsthistorisch so überragenden Zimelien der Wiener Sammlung, dem „Dioskurides" (Cod. Vind. med. gr. 1) und der „Genesis" (Cod. Vind. theol. gr. 31), gewidmet. – Sehr lehrreich in dieser Hinsicht auch ein Blick in die „Bibliographia" (a. O. 1–118), d. h. in das Verzeichnis der ausgewerteten Literatur (rund 2300 Titel): Die umfangreichsten Eingänge dokumentieren die Arbeiten bedeutender Kunsthistoriker, etwa A. N. Grabar (a. O. 36–38; 45 Titel) oder K. Weitzmann (a. O. 104–107; 60 Titel) – weit abgeschlagen die Paläographen und Kodikologen (vgl. z. B. P. Canart [a. O. 14–15]: 14 Titel; H. Hunger [a. O. 44]: 18 Titel).

schaffen. Dies gilt besonders für Studien zur griechischen Paläographie, denen die „I. MA. G. E. S." eine Fülle sachdienlicher Hinweise und Anregungen darbieten[3].

Daß der Wert einer Veröffentlichung wie der hier vorgestellten von dem Grade an Vollständigkeit abhängt, den sie in ihrer Dokumentation erreicht hat, liegt auf der Hand. Ebenso klar dürfte es freilich sein, daß eine wirklich erschöpfende Erfassung der gesamten einschlägigen Literatur bestenfalls ein angestrebtes Ideal sein kann, *in praxi* aber ein Ding der Unmöglichkeit bleiben muß. Daß es trotzdem nicht leicht ist, den „I. MA. G. E. S." fehlende Titel oder Lücken nachzuweisen, zeugt von der großen Gewissenhaftigkeit, mit der die beiden Autoren an ihr Werk geschritten sind. Durch zahlreiche Stichproben konnte sich der Referent davon überzeugen, daß Voicu und D'Alisera gerade unter dem Blickwinkel der Vollständigkeit ihrer Literaturangaben nahezu ein Optimum erreicht haben: Von den größeren Faksimile-Editionen scheint ihnen nur das offensichtlich sehr seltene, 1913 in S.-Peterburg veröffentlichte Tafelwerk von A. I. Sobolevskij und G. F. Cereteli, Obrazcy grečeskago ustavnago pis'ma po preimuščestvu IX–XI věkov (Exempla codicum graecorum litteris uncialibus scriptorum), entgangen zu sein.

Daß sich darüber hinaus hie und da einige wenige Einzelnachträge machen lassen, liegt in der Natur der Sache. Nur aus dem Grunde, weil Voicu und D'Alisera in ihrem Vorwort ausdrücklich um diese Form der Hilfestellung ersucht haben, überwindet der Referent seine Befürchtungen, durch verschiedene Ergänzungsvorschläge den Eindruck undankbarer Pedanterie zu erwecken, und erlaubt sich, eine kleine (natürlich ebenso unvollständige) Liste von Addenda anzuschließen – Zufallsfunde, nicht mehr, bisweilen an entlegener Stelle publizierte oder leicht übersehbare Titel:

Città del Vaticano – Biblioteca Apostolica Vaticana

Vat. gr. 73, f. 146^{r}: U. Ph. Boissevain (ed.), Excerpta de sententiis (*Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta* IV). Berlin 1906 (am Ende des Bandes).

Vat. gr. 92, f. 203^{v}–204^{r}: P. Schreiner, Eine venezianische Kolonie in Philadelpheia (Lydien). *Quellen u. Forsch. aus ital. Archiven und Bibliotheken* 57 (1977) 339–346[4].

Vat. gr. 163, f. 59^{r}: A. Markopoulos, Le témoignage du Vaticanus gr. 163 pour la période entre 945–963. *Σύμμεικτα* 3 (1979) 83–119 (πίν. 11).

Vat. gr. 684, f. 360^{v}–361^{r} (Abb. I), 358^{v}–359^{r} (Abb. II), 359^{v} (Abb. III): P. Schreiner, Zwei Urkunden aus der Feder des Theodoros Meliteniotes (1387–88), in: Collectanea Byzantina (*OCA* 204). Roma 1977, 187–199.

Vat. gr. 834, f. 1^{r} (πίν. IV), 2^{v} (πίν. VII): G. S. Marku, Τρία ἰδιόγραφα γράμματα τοῦ νοταρίου Θηβῶν (16ος αἰὼν) Μανουὴλ Μαλαξοῦ καὶ ἡ ἐκ τῆς Βατικανῆς Βιβλιοθήκης διέλευσίς του. *Ἐπετ. Κέντρου Ἐρεύνης Ἱστ. Ἑλλ. Δικαίου* 22 (1975) 16–37.

[3] Gerade unter diesem Gesichtspunkt ist der Entschluß der beiden Autoren sehr zu begrüßen, jede von ihnen dokumentierte Abbildung durch eine Sigle zu charakterisieren, d. h. anzugeben, ob die jeweilige Reproduktion eine Vollminiatur wiedergibt (i) oder ob es sich bei ihr lediglich um ein Schriftbeispiel (s) oder um einen Beleg für einfachere Ornamentation (o) bzw. für musikalische Notation (m) handelt.

[4] Es handelt sich hiebei (und beim folgenden Vat. gr. 684) um eine Urkunde, die im betreffenden Codex als Vorsatzblatt verwendet wurde, also nicht unbedingt in den Gattungsbegriff „manuscripta graeca" fällt. Allerdings haben Voicu und D'Alisera andere, analoge Fälle sehr wohl in ihrer Dokumentation berücksichtigt (vgl. gerade zu Schreiner: Titel 1970 und 1977–78 in der Bibliographie auf S. 88).

Vat. gr. 1180, f. 1r (πίν. V): MARKU, a. O.

Vat. gr. 1181, f. 3r (πίν. VI): MARKU, a. O.

Vat. gr. 1941, f. 249r: (*Cicero pro domo sua*...) Iustinianos I., der „christusliebende" Kaiser. Zum Epitheton φιλόχριστος in den Intitulationes byzantinischer Kaiserurkunden. *Röm. Hist. Mittlg.* 21 (1979) 83–109 (nach S. 96)[5].

Vat. gr. 2124, f. 133r (πίν. I), 134r (πίν. II), 135r (πίν. III): MARKU, a. O.

ERLANGEN – Universitätsbibliothek

Cod. gr. A 1 (1226), f. 10r: H. THURN, Die Erlanger Handschrift von Xenophons Kyrupädie, ihre Fehldatierung und deren Folgen. *Würzburger Jahrbücher f. d. Altertumswissenschaft* N. F. 2 (1976) 83.

FIRENZE – Biblioteca Mediceo-Laurenziana

Plut. 55, 4, f. 76v (Abb. 3), 103v (Abb. 4),

Plut. 56, 1, f. 166r (Abb. 1), 283v (Abb. 2): F. SCHINDLER, Die Überlieferung der Strategemata des Polyainos (*Sitzungsber. Österr. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl.* 284/1). Wien 1973.

HYDRA – Mone Prophetu Eliu

Cod. 4 (44), f. 18r (πίν. 13), 220r (πίν. 14),

Cod. 5 (45), f. 16r (πίν. 15),

Cod. 6 (46), f. 18v–19r (πίν. 16): K. CHRYSOCHOÏDES, Παλαιογραφικὰ Ὕδρας. *Σύμμεικτα* 3 (1979) 179–195.

MADRID – Privatbibliothek Lasso de la Vega

Cod. gr. 1, f. 33v und 34r: J. S. LASSO DE LA VEGA, Un nuevo manuscrito de Polieno. *Cuadernos de Filología clásica* 12 (1977) 9–45 (nach S. 32).

MOSKVA – Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej

Sob. Sin. Bibl. gr. 285 (Vlad. 113), f. 8v: U. RIEDINGER, Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften. *Salzburger Jahrb. f. Philosophie* 5–6 (1961/2) 135–156 (nach S. 156).

MÜNCHEN – Bayerische Staatsbibliothek

Cod. gr. 324, f. 404v: F. TINNEFELD, Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates. München 1971 (Umschlag).

PARIS – Bibliothèque nationale

Cod. gr. 1678, f. 91v: K. ZIEGLER, Die Überlieferungsgeschichte der vergleichenden Lebensbeschreibungen Plutarchs. Leipzig 1907 (gegenüber der Titelseite).

[5] Noch einmal *Cicero pro domo sua*: Der Beitrag zur angeblichen „Metropolis" Agathopolis (Bibliographie, S. 53, zu 1980) erschien nicht im *JÖB*, sondern in der *REB*. – *En passant* ein weiteres Versehen der Bibliographie: Der Eingang „Christopher, W(alter)" (S. 17) ist an dieser Stelle zu eliminieren und auf S. 104 unter „Walter, C(hristopher)" nachzutragen – ein *erratum*, das freilich durch die ungeschickte und irreführende Titelfassung im Publikationsorgan (Akten des XIV. Byzantinistenkongresses Bukarest) provoziert wurde.

PRAHA – Státní knihovna ČSSR – Universitní knihovna

Cod. XXV. C. 9 (605), Vollfaksimile: Cartulary A of the Saint John Prodromos Monastery. Facsimile Edition with an Introduction by I. DUJČEV. London 1972.

TÜBINGEN – Universitätsbibliothek

Cod. Mb 37, p. 143: B. A. MYSTAKIDIS, Μαρτῖνος ὁ Κρούσιος καὶ Ἀνδρέας Δαρμάριος ὁ Ἐπιδαύριος ἐν Τυβίγγῃ 1584, in: Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift D. SCHÄFER. Jena 1915, 500–526 (nach S. 525).

VENEZIA – Biblioteca Marciana

Gr. fondo antico 479 (coll. 881; Oppianos), f. 33r (und eine weitere Miniatur ohne exakte Folienangabe): Carolina CUPANE, La contesa d'amore (Cod. Marc. gr. 479, f. 33r). *Hell* 31 (1979) 174–183 (S. 178 und 179).

WIEN – Österreichische Nationalbibliothek

Hist. gr. 48, f. 118v: O. MAZAL, Die Prooimien der byzantinischen Patriarchenurkunden (*BV* VII). Wien 1974 (Umschlag).

Hist. gr. 98, f. 1r (Abb. I), 29v (Abb. II): G. PRZYCHOCKI, De Menandri comici codice in patriarchali bibliotheca Constantinopolitana olim asservato (*Archiwum Filologiczne* 13). Krakau 1938.

Suppl. gr. 188: H. HUNGER, Ein griechischer Patriarchen-Geleitbrief des 18. Jahrhunderts. Neuerwerbung der Österreichischen Nationalbibliothek: Suppl. gr. 188. *JÖBG* 6 (1957) 145–149 (nach S. 148).

Es sei nochmals betont, daß der Referent mit diesen „Nachträgen" keine wie immer geartete Kritik an der so gediegenen und mit ausgezeichneter Literaturkenntnis erstellten Dokumentation von Voicu und D'Alisera zum Ausdruck bringen wollte, im Gegenteil: Die beiden Autoren mögen diese Hinweise als bescheidenen und unsystematischen Beitrag zu dem von ihnen angekündigten Ergänzungsband der „I. MA. G. E. S." werten, der in fünf bis zehn Jahren erscheinen soll. Und im übrigen: Da die bibliographische Hilfeleistung, welche die vorliegende Publikation der Forschung darbietet, im Grunde unschätzbar ist, wäre es eigentlich nur ein Zeichen selbstverständlicher Dankbarkeit, wenn alle jene Autoren, die in Zukunft – vor allem an entlegenem Orte – Beiträge mit Abbildungen aus griechischen Handschriften veröffentlichen, den Herausgebern der „I. MA. G. E. S." die Arbeit an dem geplanten Supplement durch die Übersendung von Sonderdrucken erleichterten, um so dazu beizutragen, daß der vorgesehene Ergänzungsband das hohe Niveau seines Vorgängers hält.

Otto Kresten

Hugo BUCHTHAL, Art of the Mediterranean World AD 100 to 1400 (*Art History Series* 5). Washington DC, Decatur House Press 1983. XXXV, 207 S., 367 Abb.

Eine Gruppe ehemaliger Schüler Hugo BUCHTHALS hat sich unter der Führung Jaroslav FOLDAS zusammengetan, um ihrem Lehrer anläßlich seines Ausscheidens aus dem aktiven Dienst am Institute of Fine Arts der New York University ein Denkmal zu setzen – nicht

durch eine Festschrift im landläufigen Sinn, sondern durch die Sammlung und Wiederveröffentlichung einer Reihe von Aufsätzen B.s selbst – ein überaus dankenswertes Beginnen, da manche der hier vereinten Arbeiten heute schon recht schwer zugänglich waren. Die Sammlung reiht sich würdig an die in den letzten Jahren erschienenen Aufsatzbände von A. GRABAR, S. DER NERSESSIAN, K. WEITZMANN und E. KITZINGER an, um nur solche Autoren zu nennen, deren Arbeiten sich in verwandten Gebieten bewegen.

Der Band umfaßt neben einer kurzen Darstellung des Lebensganges und einer knappen Würdigung der wissenschaftlichen Leistung B.s (einschließlich einer Bibliographie seiner zwischen 1933 und 1980 veröffentlichten Arbeiten) 17 Aufsätze aus vier Gebieten: 1. Islamische und Indische Kunst; 2. Sizilianische Buchmalerei; 3. Byzantinische Buchmalerei; 4. Ikonographie. Es handelt sich durchwegs um selbständige, unabhängige Aufsätze. Keine der zahlreichen Besprechungen B.s von Werken anderer Autoren wurde aufgenommen. Die Texte sind von 367 Abbildungen begleitet; das heißt, sie sind zum Teil sogar reicher illustriert als die Erst-Veröffentlichungen; manche der im großen und ganzen recht guten Illustrationen würde man sich allerdings in etwas größerem Format wünschen.

Ähnlich wie in mehreren Wieder-Veröffentlichungen älterer Aufsätze sind den einzelnen Arbeiten Postscripta angefügt, die hier allerdings nicht vom Verfasser selbst, sondern von den Herausgebern R. NELSON, M. JACOFF und H. STAHL stammen. Sie sind nützlich zur Ergänzung der Bibliographie und enthalten auch kurze Stellungnahmen aus heutiger Sicht zu den seinerzeitigen Hypothesen und Resultaten des Autors. Hier darf gleich festgestellt werden, daß sich die in dem Band gesammelten „kleineren" und älteren Arbeiten B.s so wie seine großen Werke ausgezeichnet „gehalten" haben: es gibt, soweit ich sehe, nichts, was der Verfasser hätte zurücknehmen oder in wesentlichen Punkten korrigieren müssen – und das, obwohl es sich in fast allen Fällen um Pionierarbeiten, zum Teil auf Gebieten handelt, die erst von B. selbst entdeckt und erschlossen wurden. Vieles, was zur Zeit der Entstehung dieser Arbeiten fast allzu kühn schien, ist heute Allgemeingut geworden.

Manche der Aufsätze begleiten B.s Hauptwerke oder verfolgen einzelne Aspekte ihrer Themen; andere stehen ganz für sich – darunter einige, die es bedauern lassen, daß der Autor seine ersten Pionierarbeiten nicht selbst weiterverfolgt hat – wie etwa die über islamische Buchmalerei und indische (besonders Gandhara) Plastik. Umso wichtiger ist die Wiederveröffentlichung dieser großartigen Ansätze.

Überhaupt ist die Sammlung eine höchst willkommene Ergänzung der Hauptwerke B.s: Nichts ist hier bloße Vorbereitung zu den in größerem Rahmen publizierten Arbeiten, nichts ist Wiederholung von schon an anderer Stelle Gesagtem; in jeder Zeile spürt man, bei aller Vorsicht der Darstellung, die Freude des Entdeckers, die Frische neuer Erkenntnis. Man kann den Herausgebern dieser „Festschrift" für ihre Initiative nicht genug danken.

Otto Demus

Virgilio C. CORBO, Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato. I. Testo, II. Tavole, III. Foto (*Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior* 29). Jerusalem, Franciscan Printing Press 1981. 235 S.; 68 Faltkt.; 208 Abb. 4°.

Mehr noch als das Grab des Petrus in Rom genoß natürlich das Grab Christi stets höchste Verehrung und erregte damit auch größtes Interesse für das gesamte Heiligtum, das es umschloß. Dies führte freilich bald zu einer Flut von Hypothesen, vor allem hinsichtlich

der Rekonstruktion des nur in wenigen Mauerzügen erhaltenen Denkmals. Erfolgt war sie primär nach der Interpretation der Beschreibung bei Eusebius (Vita Const. 3, 25–40) oder aber auf Grund von ikonographischen Darstellungen des Grabes Christi auf Ampullen u. ä. Wie unhaltbar derartige Rückschlüsse bzw. E. DYGGVES „basilica discoperta" teilweise sind, zeigten bereits die ersten systematischen Untersuchungen unseres Autors (zusammengefaßt im *Liber Annuus* 19 [1969] 65–144) und CH. COÜASNON, The church of the Holy Sepulchre, 1974. Dennoch blieb selbst bei R. KRAUTHEIMER, Early christian and byzantine architecture, [3]1981, 62ff. und 490, A. 11 noch vieles offen, was sicherlich nur durch minuziöse archäologische Untersuchung einer Lösung näher gebracht werden kann. Diese ist uns nun dankenswerterweise in der vorliegenden Publikation aus erster Hand, d. h. vom Ausgräber selbst geliefert. Sie stellt das Ergebnis zwanzig Jahre langer, mühevoller Kleinarbeit dar, das sich gegliedert in drei Bände mit 235 Seiten Text, 68 Tafeln und 208 Fotos präsentiert. Dem italienischen Text folgt eine Zusammenfassung in englischer Sprache; Tafeln und Fotos sind generell zweisprachig kommentiert. Damit soll wohl möglichst vielen Lesern die Fülle des erstmals zur Gänze vorgestellten Materials nahegebracht und die Lektüre erleichtert werden – wofür man dem Autor nur danken kann, denn das Werk stellt durch die ununterbrochene Vermittlung archäologischer Daten (Pläne, Beschreibungen, Fotos) besonders an den nicht grabungsgeschulten Konsumenten große Ansprüche. Allerdings bleibt es damit weitgehend frei von Hypothesen und stellt so eine solide Ausgangsbasis für weitere Forschungen dar. Der Textband gliedert sich in vier Kapitel: Il sito del Golgota-Calvario prima di Costantino il Grande S. 27–37; Gli edifici Costantini S. 39–137; Il grande restauro di Costantino Monomaco (sec. XI) S. 139–81 und La trasformazione crociata S. 183–209. Abgesehen von einigen ‚Schönheitsfehlern' wie z. B. der „Peregrinatio Aetheriae" sowie dem Zitat der Itinera Hierosolymitana nach der 1898 erschienenen *CSEL*- statt nach der neuen *CC*-Ausgabe eine höchst dankenswerte Publikation, auf Grund deren nun die Stellung des speziellen Bauprogramms, nämlich des Zentralraums mit Umgang, und seine Bedeutung innerhalb der übrigen frühchristlichen Architektur, die Frage nach der kosmischen Beziehung der Kuppel bei derartigen Bauten, der ‚Einfluß' der Hauptstadt Konstantinopel u. ä. neuerlich diskutiert werden müssen.

Renate Pillinger

Michele PICCIRILLO, Chiese e mosaici della Giordania Settentrionale. Mit Zeichnungen von Eugenio ALLIATA, Cesare CALANO und Maurizio VILLA (*Studium Biblicum Franciscanum, Collectio minor* 30). Jerusalem, Franciscan Printing Press 1981.

Das Buch ist das erste einer vier Bände umfassenden Reihe über die frühchristlichen Kirchen und Mosaiken in Jordanien. Es behandelt die Funde in den Diözesen Gerasa und Bostra, im Gebiet von Rihab bei Bene Hasan sowie in den Regionen von Jerash, Mafraq und Zerqa. Den Fundbeschreibungen sind einleitende Kapitel über die Kirchengeschichte der Diözesen Pella, Decapolis, Gadara, Capitolias und Abila vorangestellt. Reiches Kartenmaterial vervollständigt die Übersicht. Getreu den Leitsätzen des Studium Biblicum Franciscanum stellt PICCIRILLO nicht nur die Kirchen und Mosaiken in Jordanien vor, sondern zusätzlich noch die gesamten Funde aus den behandelten Bauten. Zahlreiche Zeichnungen vermitteln eine gute Übersicht über die Typologie der Kirchen und das Ornamentrepertoire

der Mosaiken. Die Herstellung solcher Zeichnungen ist überaus schwierig und zeitraubend; sie wird in den Besprechungen der Publikationen nur selten gebührend gewürdigt. Natürlich sind die Bauten der bekanntesten Städte Jerash-Gerasa und Um-Qeis-Gadara seit langer Zeit bekannt und bereits ausführlich publiziert worden; sie werden aber in vorliegender Publikation der Vollständigkeit halber noch einmal angeführt. Der erste Band läßt noch nicht die Bedeutung der Mosaiken Jordaniens während des Untergangs der Spätantike voll erkennen, hierzu muß man die zahlreichen Aufsätze von P. im *Liber annuus* des Studium Biblicum Franciscanum (zuletzt: La chiesa della Vergine a Madaba, 32 [1982]) und die Publikationen über die Ausgrabungen auf dem Moses-Berg (J. Saller, The memorial of Moses on Mount Nebo [*Stud. Bibl. Francisc., coll. maior* 1–2]. Jerusalem 1941; J. S. Saller–B. Bagatti, The town of Nebo [Khirbet el-Mekhayyat] with a brief survey of other ancient Christian monuments in Transjordan [ebd. Bd. 7]. Jerusalem 1949 sowie M. Piccirillo–V. Corbo–B. Bagatti, The Memorial of Moses. The 1963–1978 excavations in the Basilica, ebd. Bd. 27 [in Vorbereitung]) hinzuziehen. Eine glänzende Übersicht über die eigentliche Problematik ist an entlegener Stelle veröffentlicht: M. Piccirillo, I mosaici di Giordania dal I all'VIII secolo D. C. Rom, Il veltro editrice 1982. Sehr im Gegensatz zu den Mosaiken im Territorium des heutigen Israel ist der überwiegende Teil der Pavimente in Jordanien durch Inschriften datiert, die angegebenen Namen der Bischöfe ermöglichen es, die sehr lückenhaften Quellen über die Diözesen zu vervollständigen; sie vermitteln interessante Einblicke in die Heiligenverehrung in den Kirchen, ja selbst in die Zusammenhänge von Künstlern und Schulen.

Die künstlerisch wichtigsten Mosaiken stammen aus dem 6. bis zum beginnenden 7. Jh. Offensichtlich hat Kaiser Justinian die Grenzen des Reiches nicht nur befestigt, sondern in den Grenzgebieten auch seine Kulturpolitik konzentriert. Ein ähnliches Phänomen haben E. Alföldi-Rosenbaum und J. Ward-Perkins in ihrer Veröffentlichung der justinianischen Kirchenbauten und Mosaiken der Cyrenaica festgestellt. Justinian dürfte hierin seinem Vorgänger Anastasios I. gefolgt sein, wie es sich aufgrund der Neufunde in Histria, Dyrrhachion und Trajana feststellen läßt. Die Werkstätten in Jordanien wirken aber weit über die justinianische Epoche in das 7. Jh. hinein, ja sogar in die frühislamische Zeit. Es liegt daher nahe anzunehmen, daß die Muslimen nach der Eroberung des fruchtbaren Halbmondes für ihre Wüstenschlösser Khirbat al-Minje und Khirbat al-Mafğar die Mosaizisten aus diesen, durch Justinian aufgewerteten Grenzgebieten des byzantinischen Reiches bezogen haben, um ihre erstaunlichen Bauwerke auszuschmücken, die dann aus wirtschaftlichen Gründen schnell zugrunde gegangen sind. Vielleicht ließe sich unter diesem Aspekt auch die byzantinische Frage der Mosaiken in der Omayyadenmoschee zu Damaskus und im Felsendom zu Jerusalem klären. Nach Erscheinen des Gesamtwerkes von Piccirillo wird man gewiß tiefere Einsichten in das Verhältnis von justinianischer, nachjustinianischer und frühislamischer Kunst in dieser Region gewinnen.

Helmut Buschhausen

L'art dans l'Italie méridionale. Aggiornamento dell'Opera di Émile Bertaux sotto la direzione di Adriano Prandi. Bd. IV–V und VI (Tafeln). Indici. Rom, École Française de Rome 1978. XX, 1103 S. m. XLV u. 108 Fig.; CCLX Taf. 4°.

Im Jahre 1903 hat É. Bertaux sein dreibändiges monumentales Werk „L'art dans l'Italie méridionale de la fin de l'Empire Romain à la conquête de Charles d'Anjou" in der École Française de Rome herausgegeben. 1968 ist das Werk in einem unveränderten Nachdruck in dem Stabilimento tipografico Julia zu Rom erschienen, es war aber sehr schnell wieder vergriffen. Die École Française de Rome hat sich entschlossen, dem Werk des Bertaux ein dreibändiges mit dem Stand der Forschung und mit Anmerkungen anzufügen. Es versteht sich von selbst, daß diese Ergänzungen umfangreicher sind als die Originalausgabe selbst. Der geschlossene eigene Bildteil mit seinen nahezu 500 Abbildungen auf 260 Tafeln ist deswegen so begrüßenswert, weil die Abbildungen in der Originalausgabe bekanntlich sehr schlecht sind. Die ergänzenden Texte lassen das Original unberührt, sie sind aber nach dessen Seitenfolge gegliedert. Die zahlreichen Anmerkungen stehen gleich am Rand. Ohne das Originalwerk sind die Ergänzungsbände also nicht zu benutzen. Entsprechend den großen Zeitepochen wurden dem Werk drei große historische Kapitel von A. Guillou, N. Cilento und E. Duprè Theseider vorangestellt. Die einzelnen Ergänzungen mit der Literatur haben zusammengestellt: O. Elia, Ch. Pietri, W. Johannowski, R. Farioli, P. Testini, L. Pani Ermini, H. Belting, R. Farioli, V. Kienerk, M. Castelfranchi Falla, M. C. Macchiarella, G. Lavermicocca, M. Rotili, V. Tirelli, A. Thierry, P. Rovigatti, A. Carotti, A. Lipinsky, A. Guiglia, G. Casadei, R. Zuccaro, V. Pace, M. d'Arrigo, P. Rovigatti, G. Bertelli, A. Venditti, R. A. Morrone, M. S. Calò Mariani, J. R. Gaborit, C. Settis Frugoni, M. C. Magnani Risso, R. M. Kloos, A. Cadei, W. Krönig, S. Schwedhelm, M. L. Christiani Testi, C. A. Willemsen, J. Raspi Serra, I. Belli Barsali. 5 Indices beschließen das Werk; sie erfassen auch die Originalausgabe. Man kann über die Art eines so umfangreichen Unternehmens geteilter Meinung sein, mithilfe der 76 Einzelbeiträge aber ist eine große Anzahl internationaler, wenn auch vorwiegend italienischer Wissenschaftler bemüht worden, eine Gesamtdarstellung der süditalienischen Monumente nach dem Stand der Forschung zu erarbeiten. Die Darstellung gibt zu vielen Einzelfragen Anlaß. Auf S. 895 zu S. 694 der Originalausgabe wird das Grabbild der 1272 verunglückten und nach einer Frühgeburt verstorbenen Isabella von Aragon behandelt, welche nach dem Tod Ludwigs IX. in Tunis Königin von Frankreich geworden war, auf dem Rückzug durch Italien aber durch einen Sturz vom Pferd ums Leben gekommen ist. Bereits J. von Schlosser[1] hatte, Bertaux folgend[2], angenommen, daß das verquollene Antlitz auf dem Grabmal im Dom zu Cosenza durch den Unfall hervorgerufen sei, also auf einer Totenmaske beruhe. Solche sind aber quellenmäßig erst seit dem 14. Jh. bekannt und zwar von den Exequien der französischen Könige[3]. Es läßt sich aber leicht beweisen, daß es Totenmasken in Unteritalien schon in der 1. H. des 13. Jh. gegeben hat. Die vieldiskutierte Büste zu Barletta (S. 927) stellt nach genauerer Untersuchung einen Toten dar. Der Zahnbelag stellt sich bei Verstorbenen erst nach einigen Tagen ein. Das Epitheton „Divus" wird für gewöhnlich nur bei Toten verwendet. Es kann sich also nur um den verstorbenen Imperator Friedrich II. handeln, von dem kurz nach dem Hinscheiden eine Totenmaske hergestellt worden sein muß, eben zur Verbildlichung des Vaticiniums der Erythräischen Sibylle „Vivit et non vivit", welches sogleich nach dem Tod des Kaisers verbreitet worden ist[4]. Damit ist die Büste identifiziert und genau datiert, sie ist das erste nachweisbare authentische Kaiserbild des Abendlandes.

[1] J. von Schlosser, Geschichte der Porträtbildnerei in Wachs. *Jb. d. kunsthist. Sammlungen d. allerhöchsten Kaiserhauses* 29 (1911) 192.

[2] É. Bertaux, Le tombeau d'une Reine de France à Cosenza in Calabria. *Gazette des Beaux Arts* 3. F. 40 (1898) 265f.

[3] A. Erlande Brandenburg, Le Roi est mort. Genf 1975, 43.

[4] E. Kantorowicz, Zu den Rechtsgrundlagen der Kaisersage. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 13 (1957) 127ff.

Zu S. 787 = S. 642ff.: Epigraphische Untersuchungen[5] der Alba (einer palermitanischen Arbeit wahrscheinlich aus der Zeit König Rogers II.) und neue Funde zu den Inschriften werfen ein neues Licht auf die byzantinischen Seidenweber in Palermo, nachdem diese aus Theben und Korinth nach Süditalien zwangsdeportiert worden waren, sowie auf die Werkstattzusammenhänge. Die Zusammenhänge Palermos mit Nordafrika und der arabische Anteil an der Seidenweberei dürften demnach viel stärker gewesen sein, als es bisher angenommen wurde. Die These von E. KÜHNEL bekommt somit ein anderes Gewicht (S. 787 A. 9). Die Ornamenttafel des Police, gefunden in der Kathedrale zu Bitonto, ist an so entlegener Stelle veröffentlicht, daß man eine erneute Reproduktion im Bildteil erwarten darf, zumal das Stück, sehr im Gegensatz zu allen anderen des Baus, enge Beziehungen zu Sizilien zeigt. Die übrigen Intarsienarbeiten zu Bitonto, aber auch die besser erhaltenen in der Kathedrale zu Bari (S. 799 zu S. 655) sind Werke des frühen 13. Jh.; sie lassen sich mit den Intarsienarbeiten von Arta, Paregoritissa, in enge Verbindung bringen[6], hier ist das zuletzt gefundene Stück besonders erwähnenswert[7]. Das Abhängigkeitsverhältnis der Stücke ist bisher nicht geklärt worden, es ist aber deswegen von zentraler Bedeutung, weil sich Intarsienarbeiten ein wenig später in den Pavimenten des Pas-de-Calais und des südenglischen Raumes finden, etwa in Canterbury, Thérouanne und Saint-Omer. Ob die Abhängigkeitsverhältnisse des 13. Jh. nicht umgekehrt zu denen des 12. Jh. anzunehmen sind[8]? Zu S. 420 = S. 635: Die byzantinischen Bronzetüren sind leider nicht in die corpusartige Arbeit U. MENDE, Die romanischen Bronzetüren des Mittelalters. München 1983, aufgenommen worden, sie werden auch von BERTAUX S. 402 = S. 627 nur kursorisch behandelt. Ihren politisch richtigen Stellenwert innerhalb des byzantinischen Kunstgewerbes, gerichtet gegen die sich langsam etablierende Normannenherrschaft in Unteritalien, hat R. HAHNLOSER erst richtig erkannt[9]. Die Arbeiten von M. E. FRAZER, Church doors and the gates of the Paradise: Byzantine Bronze doors in Italy. *DOP* 27 (1973) 145ff., sollten nicht übergangen werden.

Anmerkungen dieser Art ließen sich sehr leicht fortführen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die außerhalb der italienischen Forschung erbrachten Ergebnisse ein wenig übergangen worden sind. Trotzdem ist dem gesamten Unternehmen höchstes Lob auszusprechen. Einem so großen Kunstraum wird kaum mehr eine Gesamtdarstellung von solchem Umfang gewidmet werden.

Helmut Buschhausen

---

[5] Tarif AL-SAMMAN, Arabische Inschriften auf den Königsgewändern des Heiligen Römischen Reiches. *Jb. d. kunsthist. Sammlungen in Wien* 78 (1982) 7ff.

[6] A. K. ORLANDOS, Ἡ Παρηγορίτισσα τῆς Ἄρτης. Athen 1963, 93ff.

[7] A. K. ORLANDOS, Ἕν ἀκόμη ἐπιπεδόγλυφον ἀπὸ τὴν Ἄρταν. *DChAE* 7 (1973–1974) 121–125.

[8] U. SCHNEIDER, Zwei mittelalterliche Chorschranken im Dom San Ciriaco von Ancona. *Acta Historiae Artium* 27 (1981) 129ff.

[9]) R. HAHNLOSER, Magistra Latinitas und Peritia Greca, in: Festschrift für Herbert von Einem zum 65. Geburtstag. Berlin 1965, 77ff.

Mario ROTILI, Arte bizantina in Calabria e in Basilicata. Cava dei Tirreni, Di Mauro Editore 1980. 317 S. m. 29 Textabb., 16 farb. Facs., XCI Taf., von diesen 18 in Farbe. 4°.

Das Buch des verstorbenen Altmeisters der Kunstgeschichte Süditaliens darf als vorbildlich und kostbar ausgestattete Luxusausgabe des Verlags gewertet werden, wie man sie

nur noch in Italien findet: der hölzerne, purpurfarbige Einband, das kostbare Kunstdruckpapier, die guten Schwarz-Weiß-Abbildungen, die ausgezeichneten Farbtafeln und der verschwenderisch gestaltete Satzspiegel. Dankbar wird jeder zuerst die schönen Farbphotos aus dem Codex Rossanensis vermerken, womit nun auch die letzte der großen spätantiken illuminierten Purpurhandschriften vollständig in farbigen Abbildungen vorliegt. Lediglich die Purpurfarbe des Autorenbildes Lukas ist zu hell geraten. Leider sind die Blätter außerordentlich eng an den Darstellungen und am Text abgeschnitten worden, obwohl die leer gelassenen Randstreifen die Kostbarkeit der Handschrift nur unterstreichen und somit zur Wirkung gehören. Das umfangreichste Kapitel des Buches ist dieser kostbarsten Handschrift Kalabriens gewidmet. Die wenigen spätantiken Purpurhandschriften werden vollzählig aufgelistet. Der Codex Beratinus befindet sich nach der Restaurierung in China im Staatsarchiv zu Tirana. Nur wenige Blätter haben unter der Feuchtigkeit gelitten, sonst ist die Handschrift sehr gut erhalten. Als ikonographische Vergleiche zu den Bildern mit der Apostelkommunion (fol. 3v–4r) werden außer Werken der mittelbyzantinischen Monumentalmalerei die Silberpatenen von Riha, jetzt Washington, Dumbarton Oaks Collection, und Stuma, jetzt Istanbul, Archäologisches Museum, herangezogen. E. CRUIKSHANK-DODD, Byzantine Silver Treasures. Abegg-Stiftung Bern 1973, S. 40ff., hat den Unterschied zwischen konstantinopolitanischem Vorbild (Riha-Patene) und syrischer Nachahmung (Stuma-Patene) nun einleuchtend herausgearbeitet. Analoge Kriterien für die illuminierten Purpurhandschriften aufzustellen, verbietet sich deswegen, weil keine einzige von ihnen sicher lokalisiert werden kann. Hier könnte vielleicht die Wiener Genesis weiterhelfen, deren alttestamentliche Darstellungen weitgehend jüdische Elemente enthalten, die nur im palästinensischen, allenfalls im syrischen Raum verstanden werden konnten. Der Codex Rossanensis ist mit der Wiener Genesis stilistisch eng verwandt, weswegen die Entstehung in einer Kunstlandschaft angenommen wird, am häufigsten Antiochien und Konstantinopel. Die ikonographischen Vorlagen sind in der ersten Handschrift nicht so einheitlich wie in der zweiten; kaum dürften sie in einem narrativen neutestamentlichen Zyklus zu suchen sein. Die Apostelkommunion kopiert eine Apsisdekoration, möglicherweise die der Apostelkirche zu Konstantinopel. Zwei weitere Blätter mit den Bildern von Christus vor Pilatus (fol. 8r und 8v) haben nach W. C. LOERKE eindeutig das Schema von Apsisdekorationen übernommen. Über die Wandmalerei in den Apsiden Konstantinopels in frühchristlicher Zeit ist so gut wie nichts bekannt; die Darstellungen auf den Bleiampullen zu Monza und Bobbio dürften nur die Programme von Apsiden aus dem Heiligen Land widerspiegeln. Zwingende Argumente für eine Entstehung der Handschrift in Konstantinopel konnten nicht erbracht werden.

Ein knappes Kapitel ist den Höhlenkirchen und -klöstern gewidmet, von denen nur die zu Matera mit der Monumentalarchitektur vergleichbare Gestalt erhalten haben. Zu den zitierten Arbeiten von A. VENDITTI und C. D. FONSECA ist noch der Katalog hinzuzufügen, welcher unter der Leitung von R. de RUGGIERO, Le chiese rupestri di Matera. Rom 1966, entstanden ist. Ob einfache Kreuzreliefs, die offensichtlich Kuppel- bzw. Gewölbeformen nachahmen, ob eingekerbte Linien, welche die von Natur aus unpräzise gestalteten Architekturformen der Höhlen markieren sollen, unbedingt von den Höhlenkirchen in Kappadokien abgeleitet werden müssen, bleibt dahingestellt; alle Elemente finden sich nämlich auch in den Höhlenkirchen anderer Orte, etwa in Inkerman auf der Krim, in Vardzia, Udabno und Bertubani in Georgien oder in Sivas, unweit der Südküste des Schwarzen Meeres.

Neue Ergebnisse bringt die Untersuchung der Architektur. Die beiden Fünf-Kuppel-Kirchen Kalabriens, La Cattolica zu Stilo und San Marco zu Rossano, werden mit der apulischen Kirche San Pietro zu Otranto verglichen, obwohl letzterer Bau nur eine Kuppel besitzt, die übrigen architektonischen Details aller Kirchen stimmen aber weitgehend überein. Die Fresken von San Pietro zu Otranto wurden von I. ŠEVČENKO aus epigraphischen

Gründen in das 10. Jahrhundert datiert (H. Belting, Byzantine Art among Greeks and Latins in Southern Italy. *DOP* 28 [1974] 13, A. 44), wodurch ein Terminus ante quem für die Architektur gewonnen ist. Darüber hinaus dürfte es noch einen weiteren Anhaltspunkt für die Frühdatierung der beiden kalabrischen Kirchen geben. Der Tambour aller Kuppeln ist mit einem Netz rautenförmig gesetzter Zierkacheln überzogen, für die es in Süditalien keine Parallelen gibt, wohl aber in Ano Labovo, einer Kirche, die von P. L. Vokotopoulos, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀρχιτεκτονικὴ εἰς τὴν δυτικὴν Στερεὰν Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἤπειρον ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ 7ου μέχρι τοῦ τέλους τοῦ 10ου αἰῶνος (*Βυζαντινὰ Μνημεῖα* 2). Thessalonike 1975, 85ff. richtig in das 10. Jh. datiert worden ist (zustimmend P. Soustal, *TIB* 3, 191). Beide süditalienischen Fünf-Kuppel-Kirchen gehören also der makedonischen Renaissance an, sie haben Beziehungen zu byzantinischen Bauten der östlichen Seite der Adria. Für eine solche Verflechtung der beiden Kunstlandschaften lassen sich auch andere Monumente anführen, etwa die Marienkirche von Apollonia und die von Pesqopiye.

Im dritten Kapitel werden die Fresken Kalabriens behandelt. Die meisten stammen aus dem 12. Jh. Für nähere Datierungsfragen müßten unbedingt die Monumentalbauten von ganz Süditalien herangezogen werden. So sind die Fresken der Cripta di San Nicola dei Greci zu Matera und die der Kirche Madonna delle Tre Porte mit denen in der normannischen Krypta der Kirche Santa Lucia zu Brindisi stilgleich. Die Fresken gehören der letzten Phase des komnenischen Stils an und dürften, wie die verwandte Ausstattung der Trapeza im Kloster des hl. Johannes des Theologen auf Patmos, nach 1180 entstanden sein: D. Mouriki, Stylistic trends in monumental painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries. *DOP* 35/35 (1980/81) 116.

Das Kapitel über die Buchmalerei Kalabriens schließt sich der These von A. Grabar an, welcher die stilistisch zusammengehörige Gruppe von Handschriften: Patmos, Kloster des hl. Johannes des Theologen, gr. 33, Vatican, Bibl. Apost. gr. 1633 und Mailand, Bibl. Ambrosiana Ms B. 56 sup. geschlossen nach Unteritalien lokalisiert. Für die Homilien des Gregorios von Nazianz, Paris, Bibl. Nat. gr. 550 sollte G. Galavaris, The illustrations of the liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus (*Studies in Manuscript Illumination* 6). Princeton NJ 1969, 164ff. herangezogen werden.

Das letzte Kapitel ist dem Kunstgewerbe Kalabriens gewidmet. Hervorstechendstes Stück ist die Staurothek in der Curia Arcivescovile zu Cosenza, welche Kaiser Friedrich II. 1222 zur Weihe der Kathedrale gestiftet hat. Datierung und Lokalisierung schwanken in der Forschung erheblich. A. Frolow, A. Grabar, D. T. Rice and M. Ross haben das Kreuz nach Byzanz lokalisiert, A. Lipinsky und K. Wessel nach Unteritalien (Palermo). Für letztere These konnte Rotili gewichtige Gründe beibringen durch Vergleich mit dem Buchdeckel des Erzbischofs Alfanus im Dom zu Capua, entstanden zwischen dem verzeichneten Tod des Thomas Beckett, und 1180 (!), Alfanus zuletzt genannt. Vgl. jetzt G. Cavallo [et alii], I Bizantini in Italia. Mailand 1982, Abb. 330/331; zur Datierung: N. Kamp, Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien, I: Prosopographische Grundlegung: Bistümer und Bischöfe des Königreichs 1194–1266, 1. Abruzzen und Kampanien (*Münstersche Mittelalter-Schriften* 10/I, 1). München 1973, 109 A. 12, und den Vergleich mit der Staurothek Stroganov, seit 1911 Eremitage zu Leningrad, 1892 durch G. S. Stroganov zu Rom erworben, laut Verkäufer aus Süditalien stammend. Um diese Staurothek läßt sich eine größere Anzahl von Emailwerken gruppieren, zu den wichtigsten gehören die Goldene Tafel in der Residenz zu München, Schatzkammer, aus dem Wittelsbacher Ausgleichsfonds, und der Buchdeckel des georgischen Evangeliars, Erevan, Matenadaran, georgischer Fonds N. 161, eine Auftragsarbeit der Königin Tamara 1187–1213 und in den Miniaturen eine getreue Kopie des Van Evangeliars, Tbilisi, Kekelidze A. 1335. M. Mačavariani, Vans ot 'ḫoawis (A 1335) aḫladağmocenili piri. *Moambe* [= Nachrichten des Handschrifteninstituts der Akademie der Wissenschaften Tbilisi] 3 (1961) 141–154. Trotz byzantinischer Vorlage dürfte das Kreuz zu Cosenza aber doch in Unteritalien entstanden sein.

Das letzte Werk des großen Kunsthistorikers, dem wir eine große Anzahl hervorragender Bücher verdanken, ist eine ausgewogene Gesamtdarstellung der kalabrischen Kunstlandschaft, die zwar knapp gefaßt ist, die einzelnen Kunstwerke aber nach ihrer Bedeutung mißt. Somit steht Mario Rotili in der Tradition des Émile Bertaux. In das Kunstschaffen Kalabriens wird ein tiefer Einblick vermittelt.

Helmut Buschhausen

Adriano Alpago-Novello – Vahtang Beridze – Jacqueline Lafontaine-Dosogne with the cooperation of Enzo Hybsch – Giulio Ieni – Nina Kauchtschischwili, Art and Architecture in Medieval Georgia. Preface by Tony Hackens, Translation by Nancy Holloway (*Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université Catholique de Louvain* XXI). Louvain-la-Neuve, Institut supérieur d'archéologie et d'histoire de l'art, Collège Érasme 1980. 521 S. m. 497 Abb. u. zahlr. Pl., 1 Falttaf. 4°

Es fehlt nicht an Gesamtdarstellungen der georgischen Kunst, vorliegendes Werk aber dürfte die umfangreichste Publikation nach der vielbändigen Sammlung durch die Gräfin Uvarova, Materialy Arheologij Kavkaza (Moskau ab 1888) sein. Auf dem 16. Internationalen Byzantinistenkongreß 1981 in Wien wurde ein wissenschaftliches Unternehmen des Centre National de la Recherche Scientifique unter Leitung von Tania Velmans angekündigt, das in drei Bänden die georgischen Kunstdenkmale nach Gattungen aufgegliedert vorstellen soll. Unter voller Wahrung der Autorschaft der georgischen Forscher V. Beridze, N. Aladašvili, G. Alibegašvili und H. Machavariani sollen die einzelnen Kunstwerke bearbeitet werden. Der erste Band über die Wandmalerei wird hoffentlich bald erscheinen. Ausgeschlossen ist die Goldschmiedekunst, die aber bereits umfassend bearbeitet wurde durch G. N. Čubinašvili, Gruzinskoe čekannoe Iskusstvo, 2 Bde. Tbilisi 1959. Der vorliegende Band hat sehr viele Mängel, die zum großen Teil darauf beruhen, daß die Bearbeiter der einzelnen Kapitel zum überwiegenden Teil nicht aus Georgien stammen, die Kunstdenkmale nicht ständig vor Augen hatten. Jedes der etwa zehn Seiten umfassenden Einleitungskapitel ist reich illustriert. Den geschichtlichen Abriß hat Kauchtschischwili, den über die Plastik und das Kunstgewerbe Beridze geliefert. Für die georgische Plastik sei auf die hervorragende Studie von N. Aladašvili, Monumentalnaja skulptura Gruzii. Moskau 1977, verwiesen, für das Kunstgewerbe auf die zitierte Arbeit von Čubinašvili. Ohne Zweifel gehört Beridze, der Leiter des Kunstinstituts in Tbilisi, zu den besten Kennern der georgischen Kunstdenkmale. Ein so kurzer Abriß muß natürlich viele Fragen offen lassen. Abb. 75 zeigt in einem sehr schlechten Farbdruck die vergoldete Silberplatte mit den Szenen des Ostermysteriums: Kreuzabnahme, Grablegung und Drei Marien am Grab Christi. Die Tafel ist im 16. Jh. restauriert worden, der strenge Stil der Figuren läßt an ein byzantinisches Elfenbein aus dem 11. Jh. denken, daher findet sich diese Datierung für die georgische Arbeit auch generell in allen neueren Katalogen, trotzdem kommen an der intimen Kenntnis der byzantinischen Kunst des Meisters erhebliche Zweifel auf. Die Kreuzigung ist in byzantinischen Werken des 11. Jh. stets eine symmetrische Komposition, hier aber ist unter dem linken Kreuzarm eine erhebliche Lücke, ein Ort, an dem kanonisch die Gottesmutter stehen müßte, welche den abwärtsgleitenden Arm Christi auffängt und liebevoll mit ihrem Antlitz die Hand berührt (A. Goldschmidt–K. Weitzmann, Die byzantinischen Elfenbeine des

10.–13. Jahrhunderts, II. Berlin 1934, Nr. 22 München, Nr. 23 London Victoria and Albert Museum). Auf die Grablegung müßte die Anastasis folgen, die hier, obwohl sie eine der Hauptdarstellungen der byzantinischen Kunst ist, fehlt. Merkwürdig mutet die Darstellung der Drei Frauen am Grab Christi an. Die Darstellung ist zwar häufiger in der westlichen Kunst zu finden, sie ist es aber auch im byzantinischen Kunstkreis, etwa im Warschauer Diptychon: P. RATKOWSKA, An East Christian Diptych with the Heortological Cycle. *Bulletin du Musée National de Varsovie* 6 (1965) 92–115. Eigenartig ist die Position des Grabes Christi, stutzig aber machen die Grabeswächter, die fast ausschließlich auf westlichen Denkmälern zu finden sind (Tafeln Konstanz GOLDSCHMIDT, a. O. Nr. 208, Berlin, Nr. 207 und Ravenna, Nr. 204). In steifer Haltung strecken sich die vom Licht geblendeten Soldaten nahezu auf der ganzen Bodenzone dahin. Eine solche Haltung läßt sich in der byzantinischen Kunst des 11. Jh. nicht nachweisen. Geradezu komisch wirkt das abgestreckte linke Bein des linken Grabeswächters, das allenfalls Bewegungen tanzender Gestalten etwa im Pseudo-Oppian zu Venedig imitiert, undenkbar aber in dieser Darstellung im byzantinischen Kunstkreis des 11. Jh. ist. Es stellt sich daher die Frage, ob die Tafel nicht lange nach dem 11. Jh., etwa zur Zeit der Restaurierung, entstanden ist mit bewußter Anlehnung an byzantinische Werke des 11. Jh. Die Frage ist von grundsätzlicher Bedeutung für die georgische Kunst der Frühzeit, sie läßt sich aufgrund der Texte in Handschriften sehr klar illustrieren. Das Van Evangeliar, Tbilisi, Institut Rukopisi, cod. A 1335 kopiert laut Kolophon eine Abschrift von einer Kopie nach dem Urexemplar des Georg vom Berg Athos, die dort im Iviron-Kloster aufbewahrt worden war, aber verlorengegangen ist. Von der Kopie hat Johannes, der sich als Prior der Königin Tamara ausweist, wiederum eine Abschrift angefertigt, die in Konstantinopel durch den Maler Michael Koresis illustriert worden ist, und zwar nicht im byzantinischen Illustrationsschema des 13. Jh., sondern bewußt anachronistisch in dem des 11. Jh., eben um der Handschrift, die ja nun die älteste georgische Bibelübersetzung des Georg vom Berge Athos enthält, ein altertümliches Aussehen zu verleihen. Die Handschrift wurde vom Nachfolger der Königin Tamara, also im 13. Jh., wiederum kopiert unter Beibehaltung des altertümlichen Illustrationsschemas, Erevan, Matenadaran, georg. Fonds 161, und ein zweites Mal im Lafskald Evangeliar, Mestia, Provinzmuseum, unter Veränderung der Evangelistenbilder, die ursprünglich auf konstantinopolitanische Liturgie zurückgehen und daher in Georgien bestimmt nicht verstanden wurden. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß viele der georgischen Kunstwerke des 11. Jahrhunderts, und gerade an diesen ist die georgische Kunst so reich, bewußt altertümlich gestaltet sind und sich als Darstellungsbehelf byzantinische Vorlagen gerade des 11. Jh. ausgewählt haben, daß sie aber erst später entstanden sind.

ALPAGO-NOVELLO stellt die Kunstlandschaften und die Volksarchitektur vor. Die Kuppelarchitekturen sind natürlich herrliche Beispiele für STRZYGOWSKIS Ableitung aus der sassanidischen Kunst. Die „Laubsägearbeiten" der Holzdekoration an Villen des 19. Jh. sind natürlich nicht aus der georgischen Volkskunst abzuleiten, sie sind reiner Import aus der russischen Landarchitektur, die sich in unbegrenzter Anzahl in den Vororten von Moskau findet. Im Kapitel über die Höhlenkirchen versucht ALPAGO-NOVELLO Beziehungen zu den Höhlenkirchen Kappadokiens herzustellen. Abb. 188 zeigt die kassettierte Decke von Uplis-Cihe, die zweifellos auf eine römische Vorlage des 4. Jh. zurückgeht. Solche spätantiken Motive finden sich häufig in der georgischen Kunst, etwa in Džvari zu Mzcheta (Abb. 24). E. HYBSCH behandelt die Architektur in den Tälern der schwer zu erreichenden Hochgebirge, also die von Swanetien. Der wohl einzigartige Charakter der Wehrdörfer ist durch die Häufung von festungsartigen Befestigungstürmen charakterisiert, die zum Imponierendsten Georgiens gehören. In den kleinen Kirchen Swanetiens hat sich das Inventar weitgehend erhalten. Mehrere Ikonostasen sind abgebildet. Man bedenke, mit wie vielen Hypothesen man, mangels Denkmäler, zur Rekonstruktion einer byzantinischen Ikonostasis die Schranke von Rosciolo in Valle Porclaneta bei Rosciolo (L'Aquila) heranziehen mußte; in Swanetien aber sind gleich mehrere Beispiele erhalten geblieben. Die Befestigungsarchitektur hat BERIDZE behandelt. Man fragt sich, ob wirklich rein formale Merkmale das Entstehen eines solchen Ensembles bewirken, wie es auf S. 281 in Mzcheta gezeigt wird. Bereits der Altmeister der georgischen Literatur K. KEKELIDZE hatte 1912 sehr einleuchtend bewiesen, daß die Architektur des viele Kirchen umfassenden Ensembles von Mzcheta die Topographie der heiligen Stätten in Palästina nachahmt und somit liturgisch und nicht formal zu begründen ist. Im Museum von Mzcheta kann man noch heute Photos von den fraglichen Bauten sehen. ALPAGO-NOVELLO gliedert die kirchliche Architektur nach rein typologischen Gesichtspunkten. Hat eine solche für die Erfassung vornehmlich der mittelbyzantinischen Architektur weitgehend versagt, so ist sie für die der kaukasischen weit eher angebracht. Besonderheiten, wie etwa die Kirche zu Pizunda S. 21, lassen sich so nicht erklären, sie dürfte eine unmittelbare Gründung aus Konstantinopel sein. Man stelle einer solchen Darstellung der Architektur Georgiens die der Kunstlandschaft Tao-Klardjetien durch V. BERIDZE, Arhitektura Tao-Klardžeti. Tbilisi 1981, gegenüber. Der Katalog der Monumente ist von ALPAGO-NOVELLO und G. IENI bearbeitet worden. Die Literaturangaben sind sehr unvollständig und beschränken sich fast ausschließlich auf neuere Werke.

Die Druckqualität der Abbildungen ist leider sehr schlecht, obwohl es sich hier um das erste Werk eines solchen Umfangs nach dem Ersten Weltkrieg handelt. Generell sind die Farbphotos aus Kleindias herauskopiert, was zu erheblichen Farbverlusten und zu unglaublichen Verzerrungen geführt hat, etwa Abb. 110–112. Bei dem beachtlichen Preis des Buches erscheint es unverfroren, eine Abbildung in DIN A 4 nach einem Kleindia von so miserabler Qualität anzubieten, wie sie auf Abb. 90 vom Email mit der Himmelfahrt Christi in Tbilisi, Museum zu sehen ist. Man wird aber in Hinkunft die georgische Architektur nicht mehr ohne das angezeigte Werk behandeln dürfen.

Helmut Buschhausen

Kostas E. TSIROPOULOS, Ρομανική ζωγραφική – Βυζαντινή ζωγραφική. Θεώρηση τῶν ρομανικῶν τοιχογραφιῶν τῆς Ἱσπανίας – Romanesque Painting – Byzantine Painting. A contemplation of romanesque wall-paintings in Spain. Athen, Astir 1980. 218 S. m. 114 z.T. farb. Abb. auf Taf., 1 farb. Frontisp., 2 farb. Einbandabb. 4°.

In dem Titel des Buches ist die Auffassung des Autors enthalten, die den Tenor dieses Buches bildet und die er schlüssig beweisen möchte: T. spricht der romanischen Wandmalerei in Spanien jegliche Eigenständigkeit und Kontinuität im Sinne einer Entwicklung ab und versucht zu erhärten, daß die lokalen Traditionen nicht massiv genug gewesen wären, um stilbildend zu wirken, während die Einflüsse seitens der byzantinischen Malerei – auf dem Umweg über die sizilianischen Mosaiken, das übrige byzantinisch beeinflußte Italien mit dem Zentrum Montecassino und vor allem die „monastische" Malerei Kappadokiens – ausschlaggebend für den Stil (hier „Ausdruck") dieser Kunst gewesen seien. Besonders wichtig für diese These ist einerseits der Bildersturm, der, nach Meinung des Autors, griechische Maler bis nach Spanien auswandern ließ, und anderseits einige Zitate aus der älteren Literatur, die T. geschickt zu verwenden weiß. Ausführlich wird die historische Situation dargelegt, die die Ergebnisse des Autors begründen könnte...

T. beginnt mit der Analyse des Terminus „romanisch“ und kehrt die Unzulänglichkeit dieses Begriffes hervor, da auch die Kunst der nichtlateinischen, nicht „romanischen“ Länder (Deutschland, England, Irland usw.) von dieser Kunstrichtung betroffen sei. Zweifellos interessant ist auch der Einwand, daß man eigentlich unter dem Terminus Ρωμανία im Westen bis zum 15. Jh. das byzantinische Reich bezeichnet hatte sowie auch als Ρωμαῖοι die Byzantiner, im Gegensatz zu den Λατῖνοι (= Lateiner), wie sie sich selbst bezeichneten. Der Kunsthistoriker weiß, daß solche Begriffe, die ja im nachhinein geschaffen wurden, nicht erschöpfend oder besonders aussagekräftig eine bestimmte Kunstphase bezeichnen können, so z. B. auch der Begriff „Gotik“ oder „Barock“. – T. setzt Zitate aus der Literatur, die sich auf die byzantinischen Einflüsse auf die Romanik beziehen, wie Mosaiksteine zusammen, um die Aussagekraft seiner These zu erhärten (z. B.: L. RÉAU, L'art primitif, l'art médiéval. Paris 1934, 132–133: „Es hätte sich erwiesen, daß die romanische Kunst viel weniger Rom als dem Osten verdankt“, oder Ch. R. POST, A History of Spanish Painting, Bd. 1, S. 48... „es kann die Tatsache nicht geleugnet werden, daß die romanische Kunst in Europa sich aus den Kompositionen und Formen der byzantinischen entwickelt habe“). Diese Aussagen sind richtig, doch zu allgemein gehalten, um als Argumente für die hier gestellte Frage dienen zu können. Weiters widmet sich der Autor den Nachrichten, die über den Verbleib von Griechen in Spanien nach der Eroberung Kataloniens, Andalusiens und der Balearen durch Justinian im Jahre 550 berichten. Auf die Kunst übergehend, unterstreicht T. die byzantinische Komponente in der Architektur in Spanien, indem er auf die kreuzförmigen sowie basilikalen Grundrisse verweist, ohne sich hier näher zu erklären. Bezüglich der Malerei kommt er oft zu erstaunlichen Assoziationen, so z. B. beim Anblick der Vögel, Vasen und Blumen sowie der geometrischen Motive in den vorromanischen westgotischen Ausstattungen, die er mit den Mosaiken der Georgsrotunde in Thessaloniki (4. Jh.) vergleicht, ohne auf die so wesentliche Umsetzung – der zweifellos frühchristlichen Motive – in einen linear-abstrakten Stil, der sich von dem in der Georgsrotunde wesentlich unterscheidet, eingehen zu wollen. Der Autor argumentiert weiter: Da sowohl die westgotische als auch die mozarabische und die islamische Kunst figurenfeindlich sind und daher eine zu wenig ausgebildete figurale Kunst hätten, würde die romanische Monumentalmalerei in Spanien jeder Tradition entbehren, und daher könnte sie sich allein auf die byzantinische berufen. Auch angesichts des in mehreren Kopien erhaltenen Kommentars zur Apokalypse des Beatus von Liebana (730–798) wird eine eigene stilistische Haltung negiert, während die hellenistischen Prototypen aus Nordafrika (im Anschluß an W. NEUSS) sowie die osmanisch-syrischen Komponenten (nach W. BALDAS) hervorgekehrt und hiefür als maßgebend betrachtet werden. Weiters wird argumentiert, daß durch die Präsenz griechischer Manuskripte in den Klöstern des Westens, wie z. B. in Montecassino, massive Einflüsse auf die romanische Malerei Italiens und über die Benediktiner nach Cluny, nach Frankreich eingeflossen wären (nach Lepuy und Berzée-la-Ville), so daß auch von dieser Seite her nichts Eigenständiges geboten wäre, das der spanischen Malerei zugute kommen könnte, sie inspirieren könnte... Soweit so gut – die Theorie, an der nichts auszusetzen wäre, wenn sie sich weitgehend auf das Gebiet der Ikonographie beschränkt hätte – die letztlich auf der frühchristlichen fußt – wobei der Autor zugeben muß, daß es auch typisch westliche Themen gibt (z. B. Kain und Abel, die 24 Ältesten der Apokalypse, die Gralsdarstellung, u. a.), und hiemit auch eigene, westliche Traditionen vorhanden sein müßten. Schwer hat es T., sobald er anhand der einzelnen Malerei-Zyklen in Spanien stilistische Bezüge zu bestimmten Monumenten der byzantinischen Kunst herstellen möchte. Es werden sehr allgemeine Begriffe herangezogen; so z. B. wird bei San Juan de Bohi von der „hieratischen Haltung und den byzantinischen Wurzeln dieser Kunst“ gesprochen (wobei sich T. auf GUDIOL-ALCOLEA und COOK-GUDIOL beruft, S. 103), doch fällt es uns schwer, hier mehr als sehr allgemeine ikonographische Parallelen mit

Byzantinischem zu sehen, während wir mit O. DEMUS (gem. mit M. HIRMER, Romanische Wandmalerei. München 1968, 156) die von T. geleugneten spezifischen Stilmerkmale erkennen, die in Katalonien nicht vereinzelt sind. So nämlich in der Gesichtsbildung (Zeichnung der Nasen durch zwei parallele Striche und ein ähnlicher Schwung der Augenbrauen), die sich durch Ähnlichkeiten mit Roussillon, Marcévol und Fenouillar auszeichnet, während sich in der Draperiezeichnung solche in San Pedro de Esterri d'Aneu finden lassen. Der Meister von „San Clemente de Tahull“, dessen Majestas Christi (mit Evangelistensymbolen, Engeln und Cherubim in der Apsis der Kirche) den Gipfel der hochromanischen Malerei in Spanien bedeutet – mit dem Weihedatum von 1123 –, hat wohl thematisch und ikonographisch gesehen Anregungen erhalten, die letztlich auf Vorbilder wie Bawit und ähnliches zurückgehen, doch können wir dem Autor nicht folgen, wenn er engere stilistische Beziehungen zu den Malereien Kappadokiens sieht (S. 104) und den „Meister von Tahull“ die „hieratische, überirdische Haltung seiner Malereien“ aus dem Osten mitbringen läßt, vielleicht aus Sizilien, wofür auch die Leuchtkraft der Farben (in Wirklichkeit ist die Farbpalette eine ganz andere!) spreche, die von den Mosaiken her komme; nur aus diesen Anregungen heraus wäre es (nach T.) möglich, zu der großartigen Darstellung in Tahull zu kommen, die allerdings (auch) persönliche Züge aufweise. Demgegenüber steht die u. E. vom Optischen her überzeugende Meinung, daß dieser bedeutende Maler „unter dem intensivsten Einfluß französischer Kunst gestanden sei“ (DEMUS, s. o., S. 79); vor allem erkennen wir die „Pathetik und dynamische Bewegtheit der plastisch überdefinierten Körper“ und das „erregte Linienspiel der gekerbten, gefalteten und gefächerten Draperien und fliegenden Zipfel“ in den Skulpturen von Toulouse, Moissac und San Gilles als Voraussetzung dieser Malereien an, wobei es wahrscheinlich auch engere Parallelen in der Malerei gegeben hat, von denen wir nur mehr ein Echo in den piemontesischen Wandmalereien von Revello erhalten haben. Andere Züge, wie die charakteristische Übersteigerung der Form, das Groteske und das Tragische der Figuren des „Meisters von Tahull“ lassen jedoch darauf schließen, daß es sich um einen Spanier handeln müsse; DEMUS (s. o.) vermutet, daß dieser Maler aus Aragón kam und daß diese Synthese von Spanischem und Französischem gewiß nicht erst in diesem Werk vollzogen wurde, da sein Stil zu homogen ist.

Es ist müßig, den Katalogteil dieses Buches mit der Beschreibung aller romanischen Fresken in Spanien (S. 102–150) durchzugehen, wo von dem „hieratischen Zug, der Statik der Komposition und dem Anti-Realismus“ als Kriterien für die Beeinflussung seitens der byzantinischen Malerei die Rede ist (z. B. S. 107ff.), Stilkriterien, die so allgemein gehalten sind, daß sie auf die romanische Malerei schlechthin oder auch auf die frühchristliche Kunst genauso passen könnten. Den Nachweis direkter stilistischer Einflüsse von Byzanz her mittels der kappadokischen Malereien, der provinziellen Ableger einer monastischen Richtung, die gleichfalls von Konstantinopel her ihren Ausgang nahm, konnte T. nicht glaubhaft „augenscheinlich“ machen (so gerne es ihm gegönnt wäre!). Sehr verdienstvoll ist zwar die Zusammenstellung von Quellen, die dies plausibel machen würden, doch ist die optische Beweiskraft dieser Thesen leider ausgefallen. Wohl können wir hier wie dort bestimmte Formen der Stilisierung der menschlichen Figur durch lineare Schemen beobachten, die das körperliche Volumen auf die Fläche bannen, doch ist in den byzantinischen Malereien, auch der monastischen Richtung, der organische Zusammenhang stärker gewahrt. Die Stilisierung, ja Verfremdung der menschlichen Figur geht nie so weit wie in Spanien, auch wird nie dem ornamentalen Muster soviel Raum gelassen. Ein augenfälliger Unterschied ist auch die Art des Komponierens: Bei den von Byzanz abhängigen Wandmalereien wird von der Figurenkomposition her ausgegangen und darnach der Umraum gestaltet (auch bei den friesartigen, erzählenden Darstellungen), während in den spanischen Malereien – auf älteren westlichen Traditionen fußend – verschiedenfarbige, horizontale Zonen oder Rahmungen das

Gerüst für die Figurenkompositionen liefern und alles andere als die Illusion eines einheitlichen Bildraums zu geben bestrebt sind. Große Unterschiede erkennen wir auch in der übersteigerten Gestik, die ein Erbe der westlichen (karolingischen) Malerei ist und vielfach durch besonders große Hände noch betont wird.

Niemand möchte die massiven Einflüsse der byzantinischen Malerei auf die westliche leugnen, die in verschiedenen „Schüben" wirksam wurden; auf die oft recht handgreiflichen stilistischen Belege ist O. DEMUS ausführlich eingegangen (Byzantine Art and the West. London 1970, was auch T. zitiert), doch im Falle der hier behandelten spanischen Malereien sind sie nur an *einem* Denkmal evident (s. u.). Die ikonographischen Einflüsse – wie z. B. für den thronenden Christus oder die Gottesmutter in der Apsis – könnten durch Kopien bestimmter, als nachahmenswert empfundener Darstellungen vermittelt worden sein, die in Skizzenbüchern gesammelt worden sind, die, wie wir wissen, einzelne Figuren oder Figurenkompositionen tradieren, ohne systematische Anleitungen für Kirchenausstattungen abzugeben, wie wir es von der byzantinischen und russischen Monumentalkunst her kennen (Malerbücher). Doch diese ikonographischen Anhaltspunkte sind in das charakteristisch spanische „Kolorit" eingefärbt worden, das aus verschiedenen Komponenten, die sich aus der komplexen und abwechslungsreichen Geschichte erklären lassen, resultiert. Die antiken und westgotischen Grundlagen werden mit karolingischen und arabischen Elementen bereichert, wobei – sehr vereinfacht dargestellt – die mozarabische Komponente, mit der radikalen Stilisierung der Formen und der grellen Farbigkeit, besonders wichtig wird. Byzantinische Einschläge kommen nach Spanien vorerst gefiltert durch die lombardische und süditalienische Malerei herein, wie O. DEMUS sehr klar anhand der Fresken von San Quirce de Pedret nachgewiesen hat, dessen zweite Schicht große stilistische Übereinstimmungen mit San Pietro al Monte aufweist: Die Gesichtstypen der apokalyptischen Reiter oder der unschuldigen Kinder scheinen geradezu aus dem lombardischen Zyklus (Engel der Gewölbe) kopiert (DEMUS, Romanische Wandmalerei, S. 77, Abb. 155–157, Taf. LXVI und S. 11–15, Taf. I–IV). Auch die Art der Drapierung der Gewänder sowie Modellierungspraktiken sind davon übernommen worden (z. B. in der Binnenzeichnung Zickzacklinien und helle oder dunkle Punktreihen, eine Form der Stilisierung der ursprünglich nach hell oder dunkel modellierenden Linien und Farbtupfen). Direkter Import von dorther sind die den Majestas-Christus begleitenden, stehenden Engel, die die Beischriften „Peticius" und „Postulacius" tragen. – Dem Meister von Pedret werden noch die Apsiden von Santa Maria de Esterri d'Aneu, von San Juan de Tredós (jetzt New York, Cloisters) und San Pedro de Burgal zugeschrieben, wenn auch beträchtliche Qualitätsunterschiede – wie in den Werkstätten üblich – zu bemerken sind. Die sorgfältigste Ausführung ist in den Fresken von Burgal zu verzeichnen, wohl weil es sich hier um eine aristokratische Stiftung (durch Gräfin Lucia de Pillars, um 1080–1090) handelt.

Dieser aus der Lombardei importierte Stil wird zusehends mit lokalen Elementen durchsetzt, sozusagen „hispanisiert", indem die sozusagen „hübschen" Gesichter finster, verschlossen werden, die Modellierung die Fähigkeit bzw. Tendenz verliert, Volumen oder wenigstens Relief zu suggerieren, die Formen in die Fläche gebreitet und von kleinteiliger Ornamentik übersponnen werden; einen charakteristischen Kontrast zu den sackartigen Leibern bildet die geradezu kunstgewerbliche Ausgestaltung ihrer Kleider bzw. des Beiwerks, eine Einstellung, die gelegentlich in die gestaltenfeindliche Haltung der mozarabischen Kunst zurücksinkt (wie in San Pedro de Sorpe und der Burgkapelle von Orcau). Anderseits hängt der Stil des Meisters von Sorpe mit dem des Malers der Apsis von Santa Maria de Tahull zusammen, doch ist in der Marienfigur mehr an Organik und Plastizität des Oberflächenreliefs hinzugekommen, was wieder mit der Berührung dieses Meisters mit der Kunst des „Malers von San Clemente", der in derselben Stadt gleichzeitig beschäftigt

gewesen ist (s. o.), zu tun hat. Der bereits geschilderte, „frankohispanische" Stil wirkt in den Malereien der Capilla de la Vera Cruz von Maderuelo in Kastilien weiter, gleitet aber auch hier ins Schmuckfreudig-Kunstgewerbliche ab; desgleichen auch in San Baudel de Berlanga, dessen Dekoration z. T. auch dem gleichen Meister zugeschrieben wird. Die Tierbilder der unteren Wandteile hängen deutlich mit der mozarabischen (vielleicht sogar islamischen) Tradition zusammen.

Ein Denkmal, das in Spanien isoliert dasteht und mit den bisher angeführten Stilrichtungen nichts zu tun hat, stellt die um 1200 ausgeführte Ausmalung des Kapitelsaales im Kloster von Sigena (Huesca) dar; das Phänomen ist damit zu erklären, daß hier ein Meister aus England, und zwar aus Winchester, berufen worden ist. Hier sind sizilisch-byzantinische Elemente (vgl. die stilistischen Parallelen mit den Mosaikzyklen: von der Auffassung der menschlichen Figur, Bewegung, Plastizität bis zu Modellierungspraktiken usw.) rezipiert worden, wie bis dahin sonst nirgends in der spanischen Malerei; diese Synthese der byzantinischen mit der nordischen Malerei (manches knüpft an englische Bestiarien an), teilweise ins provinziell-Gotische umgesetzt, ereignete sich, als die große Zeit der spanischen Malerei schon zu Ende gegangen war...

Der im Vorangehenden sehr knapp und vereinfachend dargestellte Abriß der Entwicklung der romanischen Malerei in Spanien – wobei ich mich auf DEMUS' eingehende Analysen stütze – wurde hier gebracht, um zu zeigen, daß T. mit der in seinem Buch vertretenen These uns Kunsthistoriker, die wir vom Erscheinungsbild eines Kunstwerkes ausgehen, nicht überzeugen kann. Methodisch richtig ist es nämlich, zuerst von der stilistischen Analyse eines Denkmals auszugehen und Verwandtes zu suchen, wobei die einzelnen Merkmale möglichst eingehend untersucht werden müssen. T. ist mit einer vorgefaßten Meinung herangetreten, die vom historischen Standpunkt aus gesehen wohl auch möglich gewesen wäre, doch sprechen die Malereien selbst gegen den hier vertretenen massiven stilistischen Einfluß seitens der byzantinischen Kunst; mit der durch recht vage gefaßte Begriffe der älteren Literatur gestützten These können wir heute nicht mehr viel anfangen. Es ist schade, daß die zweifellos verdienstvolle und sehr mühevolle Arbeit – Zusammentragen der Literatur, Zusammenstellung der Nachrichten, die von byzantinischen Kunstwerken im Westen oder der Anwesenheit von Griechen dortselbst (einflußreiche Persönlichkeiten, Künstler und Handelsleute) berichten, in bezug auf die Stilgeschichte der romanischen Wandmalerei in Spanien nicht das beabsichtigte Ergebnis bringen konnte. Dennoch sei dem Autor für seine mühevolle Arbeit gedankt, als deren Stärke die Darstellung der geschichtlichen und kulturellen Situation dieser Epoche anzusehen ist.

Karoline Czerwenka-Papadopoulos

Zygmunt ŚWIECHOWSKI–Alberto RIZZI–Richard HAMANN-MCLEAN mit einem Vorwort von André GRABAR, Romanische Reliefs an venezianischen Fassaden. „Patere e formelle" (*Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie*, hgg. R. HAMANN-MCLEAN–O. FELD 11). Wiesbaden, Steiner 1982. 284 S., 88 Taf. DM 176,–.

Das Buch enthält die bisher umfangreichste Dokumentation über die Patere (runde Zierscheiben von 20–50 cm Durchmesser) und Formelle (hochrechteckige Reliefs mit bogen- bzw. kielbogenförmigem Abschluß). Die Steinplatten sind aus griechischem oder kleinasiatischem Marmor; sie dienten den venezianischen Handelsschiffen als Ballast und wurden in Venedig zu Reliefs für die Palastfassaden umgebaut. Bereits K. M. SWOBODA hatte den

römischen Ursprung dieses Villentyps erkannt: eine Portikus mit hervortretenden Eckrisaliten; auch diese Villen waren mit Schmuckscheiben verziert, sodaß sich die venezianische Tradition in die Antike zurückverfolgen läßt. Nur an außerordentlich wenigen Bauten läßt sich das ursprüngliche Dekorationsschema noch rekonstruieren: *patere* und *formelle* waren über dem Bogen plaziert bzw. wurden in die Bogenzwickel gesetzt. Die Kostbarkeit des Materials mag eine Rolle gespielt haben, die Ballaststücke zu Reliefs umzuarbeiten; der Steincharakter dürfte aber nicht sichtbar gewesen sein; denn die Reliefs waren möglicherweise farbig gefaßt.

Man wird einem der wesentlichen Ergebnisse der Arbeit zustimmen, daß die Reliefs nicht Beutestücke aus Konstantinopel sind oder, wie es früher angenommen worden ist, byzantinische Werkstücke, sondern venezianische Werkstücke aus dem 11. bis 13. Jh. Wahrscheinlich dürften nur jene *formelle* auf byzantinische Kompositionen zurückgehen, welche nach mittelbyzantinischem Schema symmetrisch gestellte Tierpaare um eine Knotensäule gruppieren. Das einzige christologische Bild dürfte an Hausfassaden apotropäischen Charakter haben. Das Motivrepertoire ist erstaunlich gering. Wenige, zumeist nicht eindeutig definierte Themen sind mythologischen Ursprungs: Sirenen, Fabelwesen; wer aber kann schon entscheiden, ob es sich beim Löwenkampf um den des Herakles, des Samson oder des David handelt? Die meisten Motive gehören zum üblichen Repertoire abendländischer Drolerie: vier Tiere sind so angeordnet, daß sie zusammen nur einen Kopf haben, Tierkämpfe, Reiter auf Fabelwesen, heraldische Adler etc.

Große Schwierigkeiten bereitet die Ableitung der Reliefs, zumal sie in Byzanz keine Vorläufer haben. Die doch wohl singuläre Kreuzkirche von Acht'amar auf dem Van-See ist zwar mit Reliefs vollständig überzogen, diese enthalten aber doch ein strenges Programm, das eindeutig auf frühchristliche Vorlagen zurückgeht; wie auch könnten Venezianer die Kirche gesehen haben; mit demselben Recht ließen sich auch altrussische Kirchen anführen: G. K. Vagner, Skulptura drevnej Rusi. Moskau 1969. Sinnvoller erscheint die Ableitung vom Fassadenschmuck islamischer Bauten in Spanien, vor allem aber in Ägypten. Der orientalisch-fremdländische Glanz spanischer Bauten hat ja auch auf die Kreuzritter durchschlagenden Eindruck gemacht, so daß sie die Ornamentformen ins Deutschordensland importiert haben: N. von Holst, Der Deutsche Ritterorden und seine Bauten von Jerusalem bis Sevilla, von Thorn bis Narwa. Berlin 1981. Die Einflüsse islamischer Bauplastik auf die Italiens lassen sich zahlreich nachweisen, etwa in Troia und Siponto. Muslimische Keramikteller wurden als Dekoration an den Kirchenfassaden von Pavia angebracht. Orientalische Pracht sollte auch in Venedig einziehen.

Es stellt sich bei der Lektüre vorliegenden Buches nur grundsätzlich die Frage, wieweit bestimmte Formen in Venedig aus Italien selbst bezogen worden sind. Die vieldiskutierten Reliefs vom Mittelportal der Fassade zu San Marco lassen sich eindeutig von den Reliefs des Ziboriums des Oderisius der Cattedrale S. Massimo zu Penne (Pescara) ableiten (nur teilweise abgebildet: M. Moretti, Architettura medioevale in Abruzzo dal VI al XVI secolo. Rom 1968, 460ff.). Viele Einzelformen sind aus dem unter- und mittelitalienischen Raum die Adria aufwärts bis Venedig gewandert, um freilich hier ihre höchste Blüte zu erleben; die byzantinische Frage ist hiervon ganz unberührt.

Patere und Formelle dienten also dem Schmuckbedürfnis der Venezianer, um den prunkvollen Fassaden ein orientalisches Aussehen zu verleihen. Auf sie läßt sich die Definition von O. Demus gut übertragen: Die Dekorationen „sind eine Mischung von Trophäen, reinem Schmuck und sinnvollen Aussagen. Das Endprodukt ist freilich eine mehr gefühlsmäßige und malerische als eine logische und struktive Einheit, sowohl im Programmatischen als auch im Optischen“ (in: W. Wolters, Die Skulpturen von San Marco in Venedig. Berlin 1979, 1).

Helmut Buschhausen

Paul Huber, Heilige Berge. Sinai Athos Golgota – Ikonen Fresken Miniaturen. Zürich, Benziger 1980. 240 S. m. 90 Farb- u. 125 Schwarzweißabb. Sf 98,–. 4°

Das Phänomen des „Heiligen Berges“ wird nur am Anfang kurz behandelt, es zieht sich keineswegs wie ein roter Faden durch das Buch. Das verbindende Element ist vielmehr, daß Pfarrer P. Huber oft und ausgiebig viele Zentren der Ostkirche (in erster Linie das Katharinenkloster auf dem Sinai, den Berg Athos und Jerusalem, in zweiter Linie das Kloster Mar Saba in der Wüste Juda, Ohrid und andere kirchliche Zentren des mittelalterlichen serbischen Staates) besucht hat und hier im Laufe der Jahre die Möglichkeit erhielt, mehr als andere Pilger bzw. Touristen gute Photos auch von seltener gezeigten Schätzen aufzunehmen.

Diese Bilder stehen im Vordergrund, und sie machen den primären Wert des Bandes aus, wobei sehr zu begrüßen ist, daß die Herausgeber viele Farbtafeln bewilligten und für eine technisch hervorragende Wiedergabe sorgten – die Schwarzweißreproduktionen sind dagegen bisweilen von geringerer Qualität. Besonders wären Miniaturen aus dem Cod. Sinaiticus gr. 1743 (Kosmas Indikopleustes, 11. Jh.), aus dem Cod. S. Sepulcri im orthodoxen Patriarchat von Jerusalem Nr. 14 (bes. Gregorhomilien, 11. Jh.) und aus dem Oktateuch von Vatopedi (13. Jh.) sowie Architravikonen des Katharinenklosters (12.–13. Jh.) hervorzuheben, Bilder, die auch für weiterführende Spezialstudien ihren Wert haben.

Der Text ist ohne Zweifel für ein breiteres Publikum konzipiert. Staunende Verehrung für Ikonen, Miniaturen, Fresken und andere Werke der religiösen Kunst der Byzantiner, gepaart mit echter Liebe für die heiligen Stätten, führen immer wieder in die Richtung theologischer Meditation. Im Bemühen um die byzantinistisch-kulturgeschichtliche und kunsthistorische Ausdeutung sind dem Verfasser wesentliche Fortschritte gegenüber früheren Arbeiten und eine bessere Information über die einschlägige Literatur zu attestieren, wenn auch bei einigen Kapiteln Niveauunterschiede auffallen. So weist etwa der Versuch, die mannigfaltigen Theotokosdarstellungen nach gewissen Bildtypen zu ordnen, deutliche Mängel auf (z. B. im Bereich der verschiedenen Typen, die mit der Blachernenkirche in Verbindung stehen).

Griechische Wörter werden prinzipiell transkribiert, viele Fachtermini sind mit einer – nicht immer glücklichen – Übersetzung versehen, um dem avisierten Publikum die Lektüre zu erleichtern. Manche „Schnitzer“ hätte schon ein aufmerksamer Redaktor ausmerzen sollen[1].

Dem „general reader“ bietet das Buch einen akzeptablen Einstieg in verschiedene Probleme der byzantinischen Kunst- und Kulturgeschichte, besonders in die Χριστιανικὴ τοπογραφία des Kosmas Indikopleustes (6. Jh.), dem Fachmann werden v. a. die hier erstmals bzw. erstmals farbig publizierten Miniaturen und Ikonen Freude machen – hier besteht ein Nachholbedarf, den viele wissenschaftliche Verlage nicht zur Kenntnis nehmen.

Werner Seibt

[1] Persarmenien wird in den Irak verlegt (S. 72), Edessa nach Kleinarmenien (S. 23), Akkon nach Syrien (S. 36) und Alexandrien nach Oberägypten (S. 98); die Georgier werden zu Slaven (S. 32), die Sasaniden haben durchwegs ein s zuviel, und mit dem Wort „meteorologisch“ gibt es Probleme (S. 56. 58).

KURZANZEIGEN

Henry Chadwick, History and Thought of the Early Church (*Collected Studies Series* 164). London, Variorum Reprints 1982. 344 S., 1 Photo.

Der vorliegende Sammelband vereinigt 17 Aufsätze und eine ausführliche Buchbesprechung aus der Feder des bekannten Regius Professor of Divinity an den Universitäten Oxford und Cambridge. Rein kirchengeschichtliche Beiträge sind eindeutig in der Minderzahl, der Großteil der Arbeiten, die aus den drei Jahrzehnten zwischen 1948 und 1981 stammen, betrifft die Ideen- und Literaturgeschichte der frühen Kirche, so die umfangreiche Studie „Philo and the Beginnings of Christian Thought" aus der Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy (ed. A. H. Armstrong. Cambridge 1967), die einen gediegenen Überblick über die Rezeption und Umgestaltung des philosophischen Gedankenguts der Antike durch Philon, Justin, Klemens von Alexandrien und Origenes bietet und angesichts der in allerjüngster Zeit wieder recht regen Diskussion des Fragenkomplexes „Hellenisierung des Christentums" von besonderer Aktualität ist (vgl. etwa H. Dörrie, Die Andere Theologie. *Theologie u. Philosophie* 56 [1981] 1–46 und L. Scheffczyk, Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums. *Sb. Bayer. Ak.* 1982, 3. München 1982). Eine methodisch beispielhafte philologische Untersuchung gilt den auf einem Tura-Papyrus entdeckten griechischen Fragmenten aus dem Römerbriefkommentar des Origenes, die mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus verglichen werden. Das Interessengebiet des Byzantinisten berühren die letzten fünf Beiträge, darunter vor allem der Versuch, den mysteriösen Markos Eremites durch Identifizierung mit einem gleichnamigen Priester und Hegumenos, der in zwei Briefen des Severos von Antiochien erwähnt wird, in den Anfang des 6. Jh.s zu datieren, und die Arbeiten zur Spiritualität des Pachomios und des Pratum spirituale des Ioannes Moschos; der zuletzt genannte Aufsatz ist wohl das Prägnanteste, Umfassendste und Beste, was es zu diesem Autor derzeit gibt. Ob philologische Detailstudie, ob souveräne Gesamtschau, der Verf. weiß seine Erkenntnisse elegant zu formulieren und solchermaßen das Interesse des Lesers zu fesseln.

Wolfgang Lackner

Isrun Engelhardt, Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 19). München, Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie 1974. 217 S.

Der dauerhafte Erfolg der byzantinischen Mission bei den Slaven überschattete zu oft frühere, glanzvolle, wenn auch gelegentlich ephemere Missionsunternehmungen, durch die der Geist der griechischen Christenheit orientalischen Völkern beigebracht wurde. Im 6. Jh. galten solche Bemühungen den Abasgen und Tzanen im Westkaukasus sowie verschiedenen Völkern an der südöstlichen Grenze des Reiches, die später durch die Welle des Islam

überrollt wurden (z. B. in Nubien oder bei den Himyariten). E. zieht neben griechischen auch orientalische Quellen heran und entwirft eine dreigliedrige Struktur bei den Missionsimpulsen: die vom Kaiser veranlaßten Missionen, der Kaiser als Vermittler bei Missionsunternehmungen, selbständige Missionen. Bei der ersten Gruppe treten naturgemäß politische Motive in den Vordergrund; die in der dritten Gruppe zusammengefaßten einzelnen Bemühungen lassen nicht immer deutlich erkennen, welches Gewicht dem missionarischen Werk zukommen soll. Diese verdienstvolle Arbeit, die auf einer gründlichen Analyse der Quellen beruht, zeigt deutlich, daß der missionarische Eifer der byzantinischen Kirche nie fremd war.

Christian Hannick

Walter Emil KAEGI, Jr., Army, Society and Religion in Byzantium (*Collected Studies* 162). London, Variorum Reprints 1982. 320 S.

W. KAEGI, der heute zu den namhaftesten Byzanzhistorikern Amerikas zählt, hat sich vor allem durch Arbeiten zum 7. Jh. profiliert, wobei Probleme der Militärgeschichte im Vordergrund stehen. Die 20 Aufsätze, die dieser Sammelband umfaßt, stammen zur Hälfte bereits aus den sechziger Jahren, manches würde K. heute wohl anders formulieren. Die Aufsätze werden in dieser Serie unverändert abgedruckt, aber der Autor hat in der Einleitung die Möglichkeit, zur inzwischen erschienenen Literatur kritisch Stellung zu nehmen, manche Aussage zu präzisieren und die eine oder andere Interpretation weiterzuentwickeln bzw. abzuändern. Es ist bedauerlich, daß K. davon kaum Gebrauch gemacht hat – der Hinweis auf ein in Vorbereitung befindliches Buch bietet hier nur ungenügend Ersatz.

Mit Ausnahme einer einzigen italienischen Übersetzung sind alle Beiträge englisch; sie erschienen ursprünglich zum Großteil in leicht zugänglichen Zeitschriften. Ein gutes Drittel befaßt sich mit frühbyzantinischen Themen (wobei Kaiser Julian besondere Beachtung findet), sonst geht es um die mittelbyzantinische Zeit, wobei die Arbeiten zum 7. Jahrhundert hervorzuheben sind. Der Schwerpunkt des Interesses liegt bei den Armeen der Byzantiner, gelegentlich geht es auch um Wechselbeziehungen zwischen einzelnen Heeresverbänden und der Religion bzw. häretischen Aktivitäten.

Manche Aufsätze sind zumindest teilweise Vorarbeiten zu den beiden Büchern des Autors (Byzantium and the Decline of Rome. Princeton 1968; Byzantine Military Unrest 471–843. Amsterdam 1981), sie führen aber doch in mancher Beziehung auch über diese hinaus. Wichtig sind v. a. die Untersuchungen zu früher nur ungenügend genützten byzantinischen und arabischen Quellen für die Zeit von Herakleios bis Konstans II. Daß die Arbeiten nun durch einen Index besser aufgeschlossen sind, gehört zu den Vorzügen der Serie „Variorum Reprints“.

Werner Seibt

Werner OHNSORGE, Ost-Rom und der Westen. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983. IX, 226 S.

Wenn heute die Beziehungen des Westens zu Byzanz einen unverrückbaren Bestandteil der Mediävistik bilden, ist es das Verdienst weniger Gelehrter. Neben Wissenschaftlern wie Franz DÖLGER, Percy Ernst SCHRAMM oder Josef DÉER ist hier Werner OHNSORGE in erster Linie zu nennen. Die vorliegende Aufsatzsammlung bietet mit einer Reihe jüngerer Arbeiten einen Ausschnitt aus seiner Forschungstätigkeit, die bis in die zwanziger Jahre zurückreicht und mitgeholfen hat, ein neues Bild von Einfluß und Bedeutung des oströmischen Kaiserstaates für das europäische Mittelalter zu entwerfen. Es ist begreiflich, daß die Untersuchungen vorwiegend um das Kaisertum Karls des Großen oder um die Spannungen zwischen Byzanz und dem ottonischen Reich kreisen. In akribievoller Detailarbeit gelangt O. zu Ergebnissen, die sich mühelos in den weiteren Horizont geschichtlichen Geschehens einfügen lassen. Unscheinbar anmutende, manchmal vom Hauptstrom der Forschung abliegende Quellenzeugnisse kann der Verfasser in oft überraschender Weise für die Erkenntnis bisher unbekannter Zusammenhänge fruchtbar machen. Dabei behält O. stets die gesamte Entwicklung der westöstlichen Beziehungen im Auge: vielleicht forciert er in dieser Hinsicht ein wenig zu sehr. Etwas zu weit geht er m. E. in der Bewertung des Vorbildes von Byzanz für die Politik Karls des Großen. Wie überhaupt O. der Gefahr einer Einengung der historischen Forschung im genannten Bereich auf ideologische Fragestellungen nicht entgeht. Es ist dies wohl der Preis, den er für seine unermüdliche und wertvolle „Vermittlertätigkeit“ zwischen zwei Kulturen zu zahlen hat, aber auch der Grund dafür, daß man in den Untersuchungen über Karl den Großen nie dem Namen Heinrich FICHTENAU begegnet.

Georg Scheibelreiter

Cristoforo di Mitilene, Canzoniere. Presentazione: Rosario ANASTASI; Introduzione: Carmelo CRIMI; Traduzioni e commenti: Carmelo CRIMI, Renata GENTILE, Antonino M. MILAZZO, Giuseppina MUSUMECI, Marisa SOLARINO (*Quaderni dell'Istituto di filologia bizantina*). Catania, Facoltà di lettere e filosofia, Università di Catania 1983. 183 S.

Gerade rechtzeitig zum ersten Congresso Internazionale di Studi Cristiano-Bizantini, Enna 1983, erschien diese schöne Gemeinschaftsarbeit des Seminars von R. ANASTASI. Zu jedem Gedicht werden ein Kommentar und eine italienische Übersetzung geboten. Vorausgeschickt ist eine Einleitung (S. 11–46), die – abgesehen von den notwendigen Daten zu Leben und Werk des Dichters – vor allem Gruppierungen und allfällige Entwicklungen innerhalb des Gedichtcorpus aufzuzeigen bestrebt ist. Unter der Voraussetzung, daß, wie schon bisher angenommen, die Reihenfolge der Gedichte im Cryptensis eine chronologische ist, lassen sich gewisse Tendenzen mit Vorsicht feststellen. Die typologische Einordnung sämtlicher Gedichte ist – vor allem als praktische Hilfe für die weitere Arbeit mit den Stücken – sehr zu begrüßen. Das Buch ist ein respektables Zeugnis für die intensive in Catania geleistete Arbeit zur Literatur des 11. Jhs.

Wolfram Hörandner

Alexis G. C. SAVVIDES, Byzantium in the Near East: Its Relations with the Seldjuk Sultanate of Rum in Asia Minor, the Armenians of Cilicia and the Mongols A. D. c. 1192–1237 (*Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται* 17). Thessalonike, Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν 1981. 192 S., 5 Karten.

Der Verf. legt seine zur Erlangung des Master of Philosophy-Grades der Universität London verfaßte Dissertation in gedruckter Form vor, deren ursprünglicher Titel „Byzan-

tium and the Seldjuk Turks of Asia Minor A. D. 1192–1237. The Anatolian Policy of the Angeloi of Constantinople, the Lascarids of Nicaea and the Grand Comneni of Trebizond" den Inhalt wesentlich genauer umriß. Er gibt eine relativ ausführliche Darstellung der außen-(in beschränktem Umfange auch der innen-)politischen Entwicklung im genannten Zeitraum anhand der Quellen und der wichtigsten Sekundärliteratur, im allgemeinen in chronologischer Reihenfolge. Dabei stehen naturgemäß die byzantinisch-seldschukischen Beziehungen im Vordergrund; die Verhältnisse in Kleinarmenien werden immerhin noch berücksichtigt, während die Mongolen erst ganz am Schluß des Untersuchungszeitraumes eine Rolle zu spielen beginnen. Bei vielen umstrittenen Fragen vermißt man eine Stellungnahme des Verf. Irrtümer sind vor allem auf nicht unmittelbar zum Thema des Buches gehörigen Gebieten wie der älteren byzantinischen Geschichte oder der historischen Geographie unterlaufen. So beruhen z. B. die Angaben über die Gründung der byzantinischen Themen (S. 136ff.) auf überholten Vorstellungen. Baris ist nicht mit Isparta zu identifizieren, sondern in Kılınçköy etwa 24 km nw. davon anzusetzen (S. 66). Man wird das Buch, in dem unverhältnismäßig viele Druckfehler stehengeblieben sind, höchstens als erste Einführung in eine ereignisreiche Periode der byzantinischen Geschichte zur Hand nehmen.

Klaus Belke

Anthony LUTTRELL, Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades 1291–1440 (*Collected Studies* 158). London, Variorum Reprints 1982. 16 Aufsätze auf 322 S.

Der vorliegende Sammelband ist das dritte Buch, das bei der britischen Verlagsgesellschaft Variorum Reprints zum Thema Hospitaliter erschienen ist. Auf den Nachdruck von J. DELAVILLE LE ROULXS Monographie über die Hospitaliter auf Rhodos in der Zeit von 1310–1421 (1974) folgten 1978 24 Aufsätze aus der Feder LUTTRELLS, welche unter dem Titel „The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West: 1291–1440" zusammengefaßt waren. Mit den nunmehr nachgedruckten 16 Aufsätzen, die in der Zeitspanne von 1964–1980 publiziert worden waren, ist Literatur zu einigen weiteren Aspekten der Geschichte dieses Ritterordens bequem zugänglich. Grundsätzliche Probleme der Erforschung der Geschichte der Hospitaliter werden im 1. Aufsatz berührt („The Hospitallers of Rhodes: Prospectives, Problems, Possibilities", 1980). Die nächsten zwei Studien dagegen setzen sich mit den Aktivitäten des Ordens bis 1630 auseinander, gehen somit weit über den im Titel des Sammelbandes gegebenen zeitlichen Rahmen hinaus. Die Rolle der Hospitaliter im Hinblick auf die Lateinerherrschaft in Festlandsgriechenland ist eine den Beiträgen Nr. 7–13 gemeinsame Thematik. In den drei letzten Artikeln befaßt sich L. mit den Kreuzzügen des 14. Jahrhunderts.

Peter Soustal

Marios PELABAKES, Inedita des Markos Eugenikos, in: Μέγας Ἀθανάσιος 5 (London 1982), Παράρτημα zu August und Dezember; fortgesetzt in: Ὀρθόδοξος Τύπος 23 (Athen 1983), März bis Juli.

Vergraben in zwei populär-propagandistischen[1] Zeitschriften der griechischen Kirche finden sich mehrere Inedita des Markos Eugenikos. Es handelt sich um folgende Werke:

[1] Vgl. z. B. *Μέγας Ἀθανάσιος* 5 (Dez. 1982), S. 4: Andreas Papandreu wird als „Νέος Ἰουλιανός παραβάτης" vorgestellt.

1. ein Brief an einen Mönch Arsenios nach Lemnos, geschrieben von Eugenikos nach seiner Rückkehr aus der dortigen Verbannung (dies war am 4. 8. 1442, der 540jährigen Wiederkehr dieses Tages widmet Pelabakes seinen Beitrag), 2. Stichera auf die hl. Aikaterina sowie auf Konstantin und Helena, 3. Akoluthie auf Johannes von Damaskus, 4. Homilie auf das Abendmahl (zugleich Polemik gegen die Azymen), 5. Brief an den gestrauchelten Mönch Theodosios (zw. 1442–1444). Pelabakes entnahm diese Texte folgenden Hss.: London, British Museum 34060; Bodl. Canon. 49; Athen, Βουλή 289; Ambros. 653. Die Editionen scheinen verläßlich zu sein und sind mit (freilich z. T. polemischen) Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leider ist der Druck vor allem des letzten Briefes (völlig konfuse Anordnung der Spalten) unbefriedigend. Ganz unmöglich ist natürlich der Druckort. Es wäre daher wünschenswert, wenn P. das ganze Material (ev. erweitert) in wissenschaftlich befriedigender Form herausgeben könnte.

Erich Trapp

Die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 aus armenischer Sicht. Drei Elegien von Abraham von Ankyra, Aṙakʿel von Bitlis und Eremia Dpir Kömürcian. Ein Kolophon des Bischofs Dawitʿ von Xarberd. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Mesrob K. KRIKORIAN und Werner SEIBT (*Byzantinische Geschichtsschreiber* 13). Graz–Wien–Köln, Styria 1981. 117 S. ÖS 180,– / DM 25,–

Nach einer Einleitung von W. SEIBT über den Fall Konstantinopels aus byzantinischer Sicht und einer kurzen Behandlung der literarischen Gattung der Elegie bei den Armeniern von M. K. KRIKORIAN werden Gedichte über die Einnahme der byzantinischen Hauptstadt aus der Feder von zwei Zeitgenossen, Abraham von Ankyra und Aṙakʿel von Bitlis, sowie des armenischen Schriftstellers des 17. Jhs. Eremia Dpir Kömürcian übersetzt und kurz erläutert. Die erstmalige deutsche Übersetzung beruht auf der Edition von H. S. ANASYAN (Erevan 1957), mit einer russischen Übersetzung von S. S. AREVŠATYAN. In ihrer Bemühung, das armenische Original dem Leser nahezubringen, wiesen die Bearbeiter in den umfangreichen Anmerkungen auf textliche Eigenarten bzw. Schwierigkeiten hin und behielten die im Original metrisch bedingten verschiedenen Formen des Namens der byzantinischen Hauptstadt bei. Zur armenischen Metrik im allgemeinen und zur Gattung der Elegie (ołb) sei auf M. ABEŁYAN, Erker V (Hayocʿ lezvi tatačʿapʿutʿyun). Erevan 1971 verwiesen.

Christian Hannick

Catalogi manuscriptorum graecorum qui, in periodico Νέος Ἑλληνομνήμων olim publici iuris facti, adhuc usui sunt. Vol. I accuraverunt José DECLERCK, Jacques NORET, Constant DE VOCHT (*Publicaties van de redactie van het Corpus Christianorum, Series Graeca*). Bruxelles, Culture et civilisation 1981. ca. 300 S. ohne gemeinsame Paginierung.

Der Νέος Ἑλληνομνήμων gehört nicht zu den Zeitschriften, die man in allen größeren Bibliotheken komplett vorfindet. Es war daher sicher ein guter Gedanke, die zahlreichen darin enthaltenen Handschriftenkataloge gesammelt zugänglich zu machen. Der vorliegende erste Band umfaßt das Material aus den Bänden 1–8, der zweite wird die restlichen Bände erschließen, und als dritter Band soll der komplette Index von 1930, mit Ergänzungen versehen, nachgedruckt werden. Die einzelnen Artikel sind photomechanisch nachgedruckt und mit der originalen Paginierung (plus Bandzahl) versehen. Gelegentlich ist am Ende eine Notiz über die weiteren Schicksale der Handschriften oder über neuere Literatur dazu angefügt. Einige inzwischen vollständig überholte Beschreibungen (sie sind im Vorwort angeführt) wurden weggelassen.

Wolfram Hörandner

Kurt WEITZMANN, Classical Heritage in Byzantine and Near Eastern Art. London, Variorum 1981. 326 S. m. zahlr. Abb. 4°.

Kurt WEITZMANN, Art in the Medieval West and its Contacts with Byzantium. London, Variorum 1982. 322 S. m. zahlr. Abb. 4°.

Nicht weniger als vier stattliche Bände mit Arbeiten von K. WEITZMANN liegen nun in der „Collected Studies series" der Variorum Reprints vor (Zu den ersten beiden Bänden, „Book Illumination and Ivories" und „Liturgical Psalters and Gospels" vgl. *JÖB* 30 [1981] 383f.). Viele der hier gesammelt dargebotenen Studien wurden ursprünglich in Organen publiziert, die dem Byzantinisten nicht besonders leicht zugänglich sind; daß sie jetzt im Nachdruck greifbar sind, ist umso erfreulicher, als es sich durchwegs um Arbeiten handelt, die – über den Kreis der Kunsthistoriker hinaus – für die Gesamtheit der an der Erforschung der byzantinischen Kultur Interessierten von Bedeutung sind. Das gilt ganz besonders von dem Band „Classical Heritage", der fünf Aufsätze über Euripides- und Homer-Illustration (in Handschriften, aber auch auf Mosaiken und Objekten verschiedener Art), zwei Studien über mythologische Darstellungen in der byzantinischen Kunst und drei Aufsätze zur Makedonischen Renaissance umfaßt. Der zweite Band widmet sich vor allem Werken der karolingischen und der spätromanischen Kunst, wobei die Cathedra Petri einerseits, das Wolfenbüttler Musterbuch und der bemalte Schrank im Halberstädter Domschatz andererseits besondere Schwerpunkte bilden. Der Index am Schluß jedes Bandes erschließt den reichen geistes- und kulturgeschichtlichen Ertrag dieser Studien.

Wolfram Hörandner

Dorothee RENNER, Die koptischen Textilien in den vatikanischen Museen (*Monumenti Musei e Gallerie pontifiche. Pinacoteca Vaticana, Kataloge* 2). Wiesbaden, Steiner 1982. XI, 154 S., 6 Farbtaf., 56 Taf. 4°. DM 146,–.

99 textile Objekte der vatikanischen Museen aus Ägypten werden in diesem Katalog beschrieben. In einleitenden Kapiteln referiert D. RENNER über die Geschichte der vatikanischen Sammlung, analysiert die Herkunft bestimmter Motive auf den Textilien (e. g. Blütenguirlanden, Weinranke, Kelchblüte, Gemmenkreuze, springende Tiere mit gestelltem

Schwanz), beschreibt die Merkmale der Werkstätten in Antinoe, woher die meisten der hier vorgestellten Objekte kommen, und nennt die von ihr angewandten Kriterien der Datierung. In der Einzelbeschreibung werden folgende Punkte abgehandelt: Größe, Material, Herstellungstechnik, Zustand; besonderes Augenmerk wendet die Vf. der Angabe von Vergleichsobjekten, der Datierung und Provenienzbestimmung zu. Alle Objekte sind auf den Schwarzweißtafeln abgebildet; 7 Objekte werden zusätzlich auf Farbtafeln vorgestellt. Man kann sicher gehen, daß die Vf. bei der Auswahl der Objekte für die Farbtafeln jenen den Vorzug gab, die dem Leser des Buches die Lust vermitteln, möglichst viele koptische Gewebe zu Gesicht zu bekommen. Die aufmerksame, dem Detail wie dem ganzen Objekt zugewandte Beschreibung ist trotz der Fülle an Literaturzitaten leichte und überaus gewinnbringende Lektüre. Dahinter steckt souveränes Fachwissen.

An der Spitze steht eine Mumienhülle, Nr. 2–9 sind Noppenstoffe, 10–36 Leinenbehänge, 37–77 Purpurwirkereien und -stickereien, 78–92 kleinfigurige und ornamentale Buntwirkereien, 93–97 Lanzierschußborten und gestickte Kreuze, 98 ein doppelseitiges Wollgewebe, 99 ein Haarnetz.

Hermann Harrauer

P. D. MASTRODEMETRES, Εἰσαγωγὴ στὴ νεοελληνικὴ φιλολογία. 4. Aufl. Athen, Domos 1983. 462 S., 4 Abb. auf Taf.

Das bewährte Handbuch liegt fünf Jahre nach der letzten Auflage stark umgearbeitet, ergänzt und erweitert in einer neuen Auflage vor. Die z. T. explosive Entwicklung der Neogräzistik in den letzten Jahren hat den Band beträchtlich anschwellen lassen (die erste Auflage von 1974 zählte noch 244 Seiten). Die sorgfältig gearbeitete und systematische Einführung hat sich, vor allem durch die reichhaltigen bibliographischen Angaben, auch als nützliches Nachschlagewerk zur ersten Information bei Spezialthemen erwiesen. Der erste Teil ist dem Begriffsinhalt des Forschungszweiges „Neugriechische Philologie" gewidmet (S. 27–172) und enthält ein ausführliches Kapitel über die Sprachfrage sowie eine gedrängte Geschichte der neugriechischen Literaturproduktion (S. 58–182). Der zweite Teil (S. 176–256) ist den Forschungsinstitutionen gewidmet: Historisches und Prosopographisches, Forschungsstätten in aller Welt, einschlägige Periodika, Kongresse, Bibliographien und Indizes sind hier aufgelistet. Der dritte Teil (S. 261–393) analysiert die einzelnen Forschungszweige: Bibliographie, Literaturgeschichte, Literaturkritik, Editionen, Interpretation und ästhetische Analyse, Sprachforschung und Lexika, Metrik. Ein über 50 Seiten umfassender analytischer Index macht Fülle und Umfang der Informationen dieses Einführungsbandes transparent und erleichtert seine Benützung. Die Verantwortlichkeit und Akribie im Arbeitsstil des Verf. entschädigen für die notwendige Kürze und Gedrängtheit. Von Auflage zu Auflage zeichnet sich immer deutlicher ab, daß hier ein Standardwerk der Neogräzistik vorliegt, das eine unentbehrliche Studiengrundlage bildet und in keiner einschlägigen Fach- oder Privatbibliothek fehlen darf.

Walter Puchner

Ἐκκλησίες στὴν Ἑλλάδα μετὰ τὴν Ἅλωση. Churches in Greece 1453–1850. Τόμος 2. Athen, Σπουδαστήριο Ἱστορίας τῆς Ἀρχιτεκτονικῆς τοῦ Ἐθνικοῦ Μετσοβίου Πολυτεχνείου (History of Architecture Research Center) 1982. 353 S. m. zahlr. Abb. u. Pl.

Erfreulicherweise konnte das Institut für Architekturgeschichte der Technischen Universität Athen unter der Leitung von Charalampos MPURAS bereits drei Jahre nach dem ersten einen umfangreicheren zweiten Sammelband zur nachbyzantinischen bzw. türkenzeitlichen Kirchenarchitektur Griechenlands präsentieren. Die gefällige Gestaltung des 1979 erschienenen ersten Bandes der 'Εκκλησίες στὴν 'Ελλάδα μετὰ τὴν Ἅλωση (vgl. *JÖB* 30, 400f.) wurde beibehalten. Die 28 Beiträge stammen allesamt von griechischen Architekten, sind mit gutem Abbildungsmaterial ausgestattet und mit englischen Zusammenfassungen versehen. Es handelt sich in den meisten Fällen um monographische Darstellungen bisher ungenügend publizierter Kirchen, von denen sich relativ viele in Attika und Epirus befinden. Lediglich der Artikel von Georgos BELENES (Τὸ πολύκογχο ἱερὸ Βῆμα τῶν τρισυπόστατων ἐκκλησιῶν τῆς Τουρκοκρατίας, S. 13–20) ist typologischer Natur. Als einziges byzantinisches Kirchendenkmal fällt das Katholikon des Klosters Petrake in Athen auf, dessen spätere Zubauten von Manos MPIRES (S. 191–202) untersucht werden.

Peter Soustal

CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE

STAND DER PUBLIKATIONEN

(*August 1984*)

Erschienen:

Bd. 1: Constantinus Porphyrogenitus, De administrando imperio, edd. GY. MORAVCSIK–R. J. H. JENKINS. Washington, Dumbarton Oaks [2]1967 (*DOT* 1).

Bd. 2: Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque, ed. R. KEYDELL. Berlin, de Gruyter 1967 (*Series Berolinensis*).

Bd. 2A: Agathias, The Histories, transl. by J. D. FRENDO. Berlin, de Gruyter 1975 (*Series Berolinensis*).

Bd. 3: Nicetae Choniatae Orationes et epistulae, ed. J. A. VAN DIETEN. Berlin, de Gruyter 1972 (*Series Berolinensis*).

Bd. 4: Ioannis Caminiatae De expugnatione Thessalonicae, ed. G. BÖHLIG. Berlin, de Gruyter 1973 (*Series Berolinensis*).

Bd. 5: Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. I. THURN. Berlin, de Gruyter 1973 (*Series Berolinensis*).

Bd. 6: Nicolai I Constantinopolitani Patriarchae epistolae, edd. R. J. H. JENKINS–L. G. WESTERINK. Washington, Dumbarton Oaks 1973 (*DOT* 2).

Bd. 7: Athanasii I Patriarchae Constantinopolitani epistulae CXV, ed., anglice vertit et commentario instruxit Alice–Mary Maffry TALBOT. Washington, Dumbarton Oaks 1975 (*Series Washingtonensis – DOT* 3).

Bd. 8: Manuelis II Palaeologi epistulae, ed., anglice vertit et adnotavit G. T. DENNIS. Washington, Dumbarton Oaks 1977 (*Series Washingtonensis – DOT* 4).

Bd. 9: Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor, ed. P. GAUTIER. Bruxelles, Byzantion 1975 (*Series Bruxellensis*).

Bd. 10: Ignoti auctoris Chronica Toccorum Cephalleniensium, recensuit et italice vertit J. SCHIRÒ. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1975 (*Series Italica*).

Bd. 11/1–2: Nicetae Choniatae Historia, ed. J. A. van Dieten. Berlin, de Gruyter 1975 (*Series Berolinensis*).

Bd. 12/1–3: Chronica Byzantina Breviora, ed. P. Schreiner. 1. Einleitung und Text. 2. Historischer Kommentar. 3. Teilübersetzung, Indices. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1975. 1977. 1979 (*Series Vindobonensis*).

Bd. 14: Iosephi Genesii regum libri quattuor, rec. A. Lesmueller-Werner et I. Thurn. Berlin, de Gruyter 1978 (*Series Berolinensis*).

Bd. 15: Synodicon Vetus, ediderunt, anglice verterunt et adnotaverunt J. Duffy–J. Parker. Washington, Dumbarton Oaks 1979 (*Series Washingtonensis – DOT* 5).

Bd. 16/1: Theophylacti Achridensis orationes, tractatus, carmina. Recensuit, gallice vertit, notis indicibusque instruxit P. Gautier. Thessalonike, Association de recherches byzantines 1980 (*Series Thessalonicensis*).

Bd. 17: Mauricii Strategicon. Edidit et introductione instruxit G. T. Dennis. Germanice vertit E. Gamillscheg. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1981 (*Series Vindobonensis*).

Bd. 19/1: Registrum Patriarchatus Constantinopolitani. I. Documenta annorum MCCCXV–MCCCXXXI. Ediderunt H. Hunger et O. Kresten. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1981 (*Series Vindobonensis*).

Bd. 20: Nicolai I Constantinopolitani Patriarchae opuscula diversa, ed. L. G. Westerink. Washington, Dumbarton Oaks 1981 (*Series Washingtonensis – DOT* 6).

Bd. 21: Gregorii Acindyni epistulae, ed., anglice vertit et adnotavit Angela Constantinides Hero. Washington, Dumbarton Oaks 1983 (*Series Washingtonensis – DOT* 7).

Bd. 22 Critobuli Imbriotae Historiae, recensuit Diether Roderich Reinsch. Berlin, de Gruyter 1983 (*Series Berolinensis*).

Im Druck:

Bd. 13: Nikephoros Patriarches, ed. C. Mango (*Series Washingtonensis*).

Bd. 18: Kekaumenos, Strategikon, ed. Charlotte Wrinch-Roueché (*Series Washingtonensis*).

Bd. 23: Leon von Synada, Briefe, ed. Martha P. Vinson (*Series Washingtonensis*).

Bd. 24: Georgios Pachymeres, edd. V. Laurent †–A. Failler (*Series Parisiensis*).

Bd. 25: Three Byzantine Military Treatises, ed. G. T. Dennis (*Series Washingtonensis*).

In Vorbereitung:

Chronicon Paschale, ed. O. Mazal (*Series Vindobonensis*).
Demetrios Chomatenos, ed. G. Prinzing (*Series Berolinensis*).
Dorotheos von Monembasia, ed. J. Wortley.
Dukas, ed. P. Năsturel.
Eirene Chumnaina, Briefe, ed. Angela Hero.
Ekthesis Chronike, ed. D. Michailidis (*Series Italica*).
Eparchikon Biblion, ed. J. Koder (*Series Vindobonensis*).
Ephraim, ed. O. Lampsidis.
Eustathios von Thessalonike, ed. P. Wirth (*Series Berolinensis*).
Georgius Continuatus, ed. Alexandra Sotirudis (*Series Berolinensis*).
Georgios Kedrenos, ed. R. Maisano (*Series Italica*).
Georgios Monachos, ed. N. Olivier.
Georgios Sphrantzes, ed. R. Maisano (*Series Italica*).
Gregorios Nazianzenos, Carmen de vita sua, ed. J. Th. Cummings (*Series Washingtonensis*).
Ignatios Diakonos, Briefe, ed. C. Mango.
Ioannes Anagnostes, ed. J. Tsaras (*Series Berolinensis*).
Ioannes Antiocheus, ed. P. Sotirudis (*Series Berolinensis*).
Ioannes Kantakuzenos, ed. A. Carile.
Ioannes Kinnamos, ed. P. Wirth.
Ioannes Malalas, edd. K. Weierholt †–I. Thurn (*Series Berolinensis*).
Ioannes Mauropus, Briefe, ed. Wanda Wolska-Conus.
Ioannes Zonaras, ed. P. Leone (*Series Italica*).
Konstantinos Manasses, ed. O. Lampsidis.
Konstantinos Porphyrogennetos, De ceremoniis, ed. O. Kresten (*Series Vindobonensis*).
Laonikos Chalkokondyles, ed. A. Lolos, germ. vert. H. Wurm (*Series Vindobonensis*).
Leon Diakonos, ed. N. M. Panagiotakis (*Series Berolinensis*).
Leon Grammatikos, ed. Ch. Hannick (*Series Vindobonensis*).
Leonis Tactica, ed. G. T. Dennis.
Manuel II., Epitaph auf Theodoros, ed. Juliana Chrysostomides (*Series Thessalonicensis*).

Michael Attaleiates, ed. E. Tsolakis (*Series Thessalonicensis*).
Michael Glykas, ed. Soultana Mauromati-Katsouyiannopoulou (*Series Thessalonicensis*).
Michael Psellos, Briefe, ed. P. Gautier †.
Michael Psellos, Chronographia, ed. K. Snipes.
Michael Psellos, Historia Syntomos, ed. W. J. Aerts.
Nikephoros Gregoras, ed. J. A. van Dieten (*Series Berolinensis*).
Nikephoros Kallistos Xanthopulos, ed. F. Winkelmann.
Niketas Paphlagon, Vita Ignatii Patriarchae, ed. A. Smithies (*Series Washingtonensis*).
Ps.-Symeon Logothetes, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*).
Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*).
Stephanos Byzantios, ed. R. Keydell † (*Series Berolinensis*).
Theodoros Metochites, Basilikoi Logoi, ed. I. Ševčenko (*Series Vindobonensis*).
Theodoros Skutariotes, ed. A. Hohlweg (*Series Berolinensis*).
Theodoros Studites, Briefe, ed. G. Fatouros (*Series Berolinensis*).
Theophanes Continuatus, edd. C. de Boor †–I. Ševčenko (*Series Berolinensis*).
Theophylaktos von Ohrid, Briefe, ed. P. Gautier †.

Texte, deren Aufnahme in das CFHB wünschenswert ist:

Chronicon Athenarum, Georgios Amirutzes, Ioannes Kanabutzes, Ps.-Stephanos von Alexandreia.

VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

Dr. K. Alpers, Kolberger Str. 12, D-212 Lüneburg. – Dr. K. Belke, Österr. Akademie der Wissenschaften, Komm. f. d. TIB, Postg. 7, A-1010 Wien. – Dr. H.-V. Beyer, Österr. Akademie der Wissenschaften, Komm. f. Byzantinistik, Postg. 7, A-1010 Wien. – Prof. Dr. H. Buchwald, Bopserwaldstr. 18 B, D-7000 Stuttgart. – Prof. Dr. H. Buschhausen, Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Postg. 7, A-1010 Wien. – Dr. Karoline Czerwenka-Papadopoulos, Georg v. Trapp-Str. 14, A-5020 Salzburg. – Prof. Dr. O. Demus, Prinz Eugen-Str. 27, A-1040 Wien. – Dr. E. Gamillscheg, Univ. Wien, Inst. f. Byzantinistik u. Neogräzistik. – Dr. Alexandra Goulaki-Voutira, Tsimiski 137, GR-54621 Thessaloniki. – Prof. Dr. Ch. Hannick, Am Trimmelter Hof 70, D-55 Trier. – Dr. M. Harrauer, Österr. Nationalbibliothek, Papyrussammlung, Josefsplatz 2, A-1010 Wien. – Doz. Dr. W. Hörandner, Univ. Wien, Inst. f. Byzantinistik u. Neogräzistik. – Dr. Ph. Hoffmann, 81 rue Damrémont, F-75018 Paris. – Prof. Dr. H. Hunger, Univ. Wien, Inst. f. Byzantinistik u. Neogräzistik. – Prof. G. L. Huxley, Forge Cottage, Church Enstone, Oxfordshire OX7 4NN, England. – Doz. Dr. M. Kertsch, Univ. Graz, Inst. f. ökumen. Theologie u. Patrologie, Universitätspl. 3, A-8010 Graz. – Dr. E. Kislinger, Univ. Wien, Inst. f. Byzantinistik u. Neogräzistik. – Prof. Dr. O. Kresten, Univ. Wien, Inst. f. Byzantinistik u. Neogräzistik. – Dr. W. Lackner, Rudolfstr. 188, A-8047 Graz. – Prof. Dr. O. Lampsidis, Zakynthou 54, Athen 812, Griechenland. – Dr. Anna Muthesius, 72 Helena Road, Norwich NR2 3BZ, Norfolk, England. – Doz. Dr. Renate Pillinger, Univ. Wien, Inst. f. Alte Geschichte u. Klassische Archäologie, Dr. Karl Lueger-Ring 1, A-1010 Wien. – Doz. Dr. W. Puchner, Soultani 19, GR-10682 Athen. – Doz. Dr. G. Scheibelreiter, Univ. Wien, Inst. f. Österr. Geschichtsforschung, Dr. Karl Lueger-Ring 1, A-1010 Wien. – Dr. W. Seibt, Univ. Wien, Inst. f. Byzantinistik u. Neogräzistik. – Prof. Dr. P. J. Sijpesteijn, Archaeologisch-historisch Instituut der Universiteit van Amsterdam, Allard Pierson Stichting, Oude Turfmarkt, NL-1012GC Amsterdam. – Prof. Dr. K. Smolak, Univ. Wien, Inst. f. Klassische Philologie, Dr. Karl Lueger-Ring 1, A-1010 Wien. – Dr. P. Soustal, Österr. Ak. d. Wiss., Komm. f. d. TIB. – Prof. Dr. E. Trapp, Fliederweg 33, D-5205 St. Augustin 1. – Prof. W. Treadgold, Dept. of History, Hillsdale College, Hillsdale Michigan 49242, USA. – Dr. K.-H. Uthemann, Georg Hann-Str. 13, D-8000 München 60. – Doz. Dr. K. Zelzer, Univ. Wien, Inst. f. Klassische Philologie.